

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

NUMÉRO 15

Mars 2023

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

**La revue le Caïlcédrat est indexée dans Mir@bel
: <https://reseau-mirabel.info/revue/16327/le-Cailcedrat>.**





**REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ**

CE TEXTE PUBLIÉ PAR LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE EST PROTÉGÉ PAR LES LOIS ET TRAITÉS INTERNATIONAUX RELATIFS AUX DROITS D'AUTEUR. TOUTE REPRODUCTION OU COPIE PARTIELLE OU INTÉGRALE, PAR QUELQUES PROCÉDÉS QUE CE SOIT, EST STRICTEMENT INTERDITE ET CONSTITUE UNE CONTREFAÇON ET PASSIBLE DES SANCTIONS PRÉVUES PAR LA LOI.

ISSN 2561-374X (Imprimé)

ISSN 2561-3758 (En ligne)

**Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec,
2023**

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2022



© 2023 LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE

12105 BOULEVARD LAURENTIEN, MONTREAL H4K 1N3

www.differenceperenne.ca

differenceperenne@yahoo.ca

TEL : +1 4384038099



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

REVUE LE CAÏLCÉDRAT

Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines

Tel +1 4384038099

Site internet

www.revuelecailcedrat.ca

[mail:revuelecailcedrat@gmail.com](mailto:revuelecailcedrat@gmail.com)

éditeur: les éditions différence pérenne

www.differanceperenne.ca

Diffusion et distribution: les éditions Différance Pérenne, Québec,

CANADA

Institut de Recherches pour le Développement en Afrique(IRDA),

CÔTE D'IVOIRE

Comité scientifique

Directeur de Publication : SAMBA DIAKITÉ, Professeur des Universités

Comité scientifique et de lecture

-NJOH MOUELLE ÉBENEZER, PROFESSEUR ÉMÉRITE, Président du Centre de Recherche et de Formation Doctorale à l'Université de Yaoundé I, Arts, Langues et Cultures

-KOMENAN AKA LANDRY, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Président honoraire, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

-YACOUBA KONATÉ, PROFESSEUR ÉMÉRITE (ESTHÉTIQUE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE, ÉCOLE DE FRANCFORT), Université FELIX Houphouët Boigny, Cocody, Côte d'Ivoire

DIABI YAYA, Professeur ÉMÉRITE (SCIENCE DU LANGAGE ET DE LA COMMUNICATION), EX doyen de l'UFR Science du langage et de la communication, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-PAULIN HONTONDI, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE), Université D'Abomey-Calavi, Benin

-GÉRARD BONNET, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université D'Antanarivo, Madagascar

-ABOU KARAMOKO, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE ET ÉCOLE DE FRANCFORT), Président, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-DAVID NADEAU- BERNATCHEZ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Laval, Québec-Canada

-SAMBA DIAKITÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, DE L'ÉDUCATION ET DU DÉVELOPPEMENT), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire/Laboratoire d'Études et de Recherches Appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi, Canada

-JEAN-FRANÇOIS SIMARD, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE, DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET SCIENCES POLITIQUES)

Président des chaires internationales Senghor de la Francophonie, Université du Québec en Outaouais, Canada

-YAO KOUASSI EDMOND, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DU DROIT, PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'IVOIRE

-KOUAKOU ANTOINE, PROFESSEUR TITULAIRE (MÉTAPHYSIQUE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-MARIE FALL, PROFESSEURE (GÉOGRAPHIE ET COOPÉRATION INTERNATIONALE) /Responsable du Laboratoire d'études et de recherches appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi

-YAPI AYENON IGNACE, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DES SCIENCES ET DU LANGAGE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-GOHI MATHIAS IRIÉ BI, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, GRAMMAIRE ET STYLISTIQUE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-BOA THIÉMÉLÉ RAMSÈS, PROFESSEUR TITULAIRE, PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody-Côte d'Ivoire

-COULIBALY ADAMA, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, LITTÉRATURES ET CIVILISATIONS AFRICAINES), Doyen de l'UFR langues, littératures et civilisations, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-BONI GUILLEHON, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE/ANTHROPOLOGIE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-ALPHONSE DIAHOU YAPI, PROFESSEUR TITULAIRE (GÉOGRAPHIE HUMAINE ET PHYSIQUE), Directeur de l'école doctorale, Université Paris 8, Saint Vincennes

-ALLOU KOUAMÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-YORO BLÉ MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET SCIENCES ANTHROPOLOGIQUES), Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Côte d'Ivoire

**-KOUMA YOUSOUF MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE AFRICAINE, ÉGYPTOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

**-JOACHIM DIAMOÏ AGROFFI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE ET ETHNOLOGIE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-SINA OUATTARA, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE ET SCIENCES POLITIQUES), Université d'OSLO, Suède

**-SANGARE ABOU, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-ROCH A. HOUNGNIHIN, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DE LA SANTÉ), Université d'Abomey-Calavi, Benin

**-SANGARÉ SOULEYMANE, PROFESSEUR TITULAIRE(HISTOIRE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-N'DRI KOUASSI MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE DES TECHNOLOGIES ET BIOÉTHIQUES), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-SORO DONISSONGUI, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-TOURÉ IBRAHIM SAGAYAR, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université de Bamako, Mali

-SYLLA ALI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE MODERNE ET MÉDIÉVALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEURS DE RÉDACTION

-Dr KOUAKOU KOUAMÉ HYACINTHE, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (ÉTUDES AFRICAINES ET PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE)

DIRECTEURE DE REDACTION-ADJOINT

- Dr Chantal DALI, CHERCHEURE DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET ENTREPRENEURIAT, Université du Québec à Trois -Rivières, Canada

**-Dr KESSE JEAN-LUC, PHILOSOPHIE, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
O'CIELS (Centre International d'Excellence, de Leadership et de Stratégies)**

SÉCRÉTAIRES DE RÉDACTION

Dr KOFFI BROU DIEUDONNÉ, PHILOSOPHIE DE L'ART, INSAAC, Côte d'Ivoire

Dr JAKIE DIOMANDÉ, PHILOSOPHIE, Université PÉLÉFORO Gon COULIBALY de Korhogo,-CÔTE D'IVOIRE

**Dr KOUAKOU Amenan Edwige
O'CIELS (Centre International d'Excellence, de Leadership et de Stratégies)**

INFOGRAPHIE

**Dr AGABAVON Tiasvi Yao Raoul
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

MEMBRES

**-Dr Oumou KOUYATÉ, ENSEIGNANTE-CHERCHEURE (SOCIOLOGIE,
ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE), École des Hautes Études en Sciences Sociales,
France**

**-Dr DAGNOGO BABA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université Alassane Ouattara, CÔTE
D'IVOIRE**

**-Dr YVES BERTRAND DJOUDA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR
(SOCIOLOGIE DE LA SANTÉ ET ANTHROPOLOGIE), Université de Yaoundé 1,
CAMEROUN**

**-Dr BLÉ GUY SERGES, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DU DROIT ET
PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Institut de Recherches pour le
Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE**

**-Dr KOUAKOU CLÉMENT, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE POLITIQUE
ET SOCIALE ET PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES),Institut de Recherches pour le
Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE**

-FOFANA DIOULATIÉ (ÉTUDES AFRICAINES ET TRADITIONS

ORALES), Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique, (IRDA)-CÔTE D'IVOIRE

**-KAYINGUIBEYAH DRAMANE YÉO, CHERCHEUR (AFRICANOLOGIE)
UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUET BOIGNY DE COCODY**

**-AGABAVON Tiasvi Yao Raoul, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES,
UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA, BOUAKÉ - CÔTE D'IVOIRE**

Politique éditoriale.

Le *Caïlcédrat* est une revue qui paraît 3 fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie, des lettres et sciences humaines. Le 3^e numéro spécial est publié au dernier trimestre de l'année sous la direction d'un membre du comité scientifique choisi par le comité de rédaction. Celui-ci propose un thème bien approprié qui est en rapport avec l'actualité du moment. Il soumet son thème à l'appréciation du comité de rédaction qui, après concertation et analyse du thème, lance l'appel à contribution. La revue *Le Caïlcédrat* s'intéresse spécifiquement à l'Afrique et au Canada mais peut publier des articles de grande qualité scientifique qui s'intéressent à d'autres sujets et à d'autres univers.

La revue publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique, des études critiques et des comptes rendus.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur, CAMES)

-LE TEXTE DOIT ÊTRE ÉCRIT EN WORD

- TIMES NEW ROMAN 12

-INTERLIGNE SIMPLE POLICE 12

-Les titres des articles en Times ROMAN 20 en gras

-FORMAT LETTRE 21,5cm X 28cm soit (8½ po x 11 po),

-UN RÉSUMÉ EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS D'AU PLUS 160 MOTS

-L'auteur doit mentionner son Prénom et son nom ex : Moussa KONATÉ,

Son adresse institutionnelle, son mail et son numéro de téléphone

-Les articles ne doivent pas excéder 7600 caractères (espaces compris), et visent la discussion, l'objectivité, la réfutation, la démonstration avérée, la défense et/ou l'examen critique de thèses ou de doctrines philosophiques, culturelles ou littéraires, spécifiques.

-Les études critiques ne doivent pas excéder 4600 caractères (espaces compris), et proposent des analyses détaillées et précises des pensées d'un auteur ou d'un ouvrage significatif qui portent sur l'Afrique et/ou sur le Canada ou dont la portée peut influencer positivement la dynamique des sociétés africaines et/ou canadiennes.

-Les comptes rendus ne sont pas acceptés.

Lignes directrices pour la soumission des manuscrits

-Ils sont accompagnés de deux résumés qui ne doivent pas excéder 1100 caractères (espaces compris) chacun, le premier en français et le second en anglais

-Toutes les évaluations sont anonymes

Sélection des manuscrits pour publication

-les manuscrits doivent être originaux et ne doivent pas contenir plus de 8(08) citations. Nous ne publions pas un travail déjà édité, ailleurs. L'auteur a l'obligation de nous le faire savoir avant que son texte ne soit édité.

-Même si les auteurs sont responsables du contenu de leurs articles, la rédaction se donne le droit d'utiliser des logiciels de vérification de plagiat.

À PROPOS DES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les citations dans le corps du texte, dépassant quatre lignes doivent être indiquées par un retrait avec une tabulation (gauche : 1, 25 ; droite : 0cm) et le texte mis en taille 10, entre guillemets, avec interligne simple.

- À noter : Les guillemets, que ce soit dans les citations mises en retrait ou dans le corps du texte ou dans les notes de bas de page, sont toujours à placer avant le point. Et le numéro de la note de bas de page, s'il y a lieu, s'insère entre le guillemet qui referme la citation et le point. Ex. :

« L'histoire appartient aux vainqueurs »⁵.

- Les guillemets intérieurs, i.e. qui prennent place à l'intérieur d'une citation, sont à indiquer comme suit : « ...“xxx”... ». Ex. :

« La pensée de Bidima est de s'interroger si, " la traversée de la philosophie... concerne l'Afrique". La philosophie négro-africaine émerge dans ce sens ».

Normes de rédaction

Toutes les contributions doivent adopter, pour la rédaction, les NORMES CAMES (NORCAMES/LSH adoptées par le CTS/LSH, le 17 Juillet 2016 à Bamako, lors de la 38^{ème} session des CCI) concernant la rédaction des textes en Lettres et Sciences humaines).

Extrait NORCAMES (Lettres et sciences humaines)

3.3. La structure d'un article scientifique en lettres et sciences humaines se présente comme suit :

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et

Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], [Titre en Anglais] Abstract, Keywords, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots au plus], Mots clés [7 mots au plus], [Titre en Anglais], Abstract, Keywords, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. 1.1. ; 1.2 ; 2. 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. etc.). (Ne pas automatiser ces numérotations)

3.4. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets (Pas d'Italique donc !). Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

3.5. Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante : - (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ; - Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale

(...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...).»

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B.

Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

3.6. Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

3.7. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{de} éd.).

3.8. Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145- 151. 4.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

POUR RÉSUMER

BIBLIOGRAPHIE :

- La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
 - Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année
 - Reprendre le nom de l'auteur pour chaque ouvrage
 - Tous les manuscrits soumis à Le Caïlcédrat sont évalués par au moins deux chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs, à l'aveugle. La période d'évaluation ne dépasse normalement pas trois mois.
 - Les rapports d'évaluation sont communiqués aux différents auteurs concernés en préservant l'anonymat des évaluateurs-experts.
 - Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e en envoie une version définitive conforme aux directives pour la préparation des manuscrits.
- Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.

- Chaque auteur reçoit 1 exemplaire numérique du numéro où il est publié
 - Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue Le Caïlcédrat.
- Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

- Soumission des manuscrits

Tous les articles sont soumis au directeur de rédaction à l'adresse suivante:

revuelecailcedrat@gmail.com

SOMMAIRE

	Pages
Avant-propos	16-17
Roger TAMBANGA PHILOSOPHER EN AFRIQUE AUJOURD’HUI : POUR UNE ‘PHILOSOPHIE DE RENCONTRE’	18-31
Kouamé Hyacinthe KOUAKOU et Oi Kacou Vincent Davy KACOU LA PROBLÉMATIQUE DE LA NEUTRALITÉ POLITIQUE DES RELIGIONS EN AFRIQUE CHEZ HOUNTONDI	32-44
Dr. Kadio Mathieu ANGAMAN AU-DELÀ DU CONTRAT SOCIAL, MICHEL SERRES ET LE CONTRAT NATUREL	45-52
Seydou KONÉ LES RÉSEAUX SOCIAUX, ROUSSEAU ET LA VITALITÉ DÉMOCRATIQUE EN AFRIQUE	53-62
Ouologo Jonathan OUATTARA et Zié TUO LE DJÉGUÉLÉ DANS LE CULTE CHRÉTIEN BAPTISTE : DE L’EXCOMMUNICATION À L’ADOPTION (1947-1994)	63-78
Parfait K. TAPSOBA et Félix OUÉDRAOGO LA CERTIFICATION PAR LES TIERS : UNE ALTERNATIVE EFFICACE POUR L’AMÉLIORATION DURABLE DES MOYENS D’EXISTENCE DES PETITES EXPLOITATIONS AGRICOLES FAMILIALES DE L’OUEST DU BURKINA FASO	79-94
M’bra Kouakou Dieu-donné KOUADIO SAVOIRS LOCAUX ET PRATIQUES PRÉVENTIVES DE LA MÉNINGITE À BELLEVILLE (COMMUNE DE BOUAKÉ)	95-111
Ténéna Mamadou SILUÉ THE MEDIA AND POST-WAR PEACE DISCOURSE IN PHILIP PURSER’S The Twentymen	112-122
Dr Kouadio-Olivier KOUASSI L’APPROCHE SENIENNE DE LA DÉMOCRATIE UNIVERSELLE : UNE PRATIQUE NON EXCLUSIVEMENT OCCIDENTALE	123-136

AVANT-PROPOS

QUI SOMMES-NOUS?

La revue *le Caïlcédrat* est une revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines dont les champs de recherches sont les études africaines et canadiennes. Cette revue se veut le lieu de la critique objective et sans complaisance de la modernité africaine et canadienne et d'en dégager les enjeux. Elle a un comité scientifique international varié et est édité par les Éditions Différence Pérenne, au Canada. La revue *Le Caïlcédrat* se veut une revue interdisciplinaire engagée, si ce mot a encore un sens, sur les plans politiques, sociaux et culturels aussi bien en Afrique qu'au Canada. Elle veut prendre toute sa place dans le dynamisme des revues de qualité dont les productions apportent un réel changement dans le rapport des nations et des peuples. Elle est publiée 3 fois par année aussi en version numérique sur le site de la revue. Elle ne publiera que les articles de qualité, originaux et qui ont une haute portée scientifique.

La revue le Caïlcédrat est une revue canadienne de philosophie et de sciences humaines qui a pour objectifs majeurs de diffuser la pensée des chercheurs sur les grands problèmes scientifiques et qui peuvent toucher, éventuellement, l'Afrique et le Canada . Cette revue a été mise en place par des chercheurs et professeurs d'universités d'horizons différents, bien connus dans leurs domaines de recherches, afin d'établir le lien entre le Canada et l'Afrique par la pensée plurielle, différente, mais objective. *La revue le Caïlcédrat* est abritée par Les Éditions Différence Pérenne, Canada, qui s'occupent de son édition aussi bien numérique que physique. La revue paraît 3 fois l'année.

NOS VALEURS

La revue le Caïlcédrat se veut une revue avant- gardiste qui saura utiliser les mots justes pour se faire entendre tout en respectant rigoureusement les règles de la démarche scientifique. Elle tient

à l'originalité des textes de ses auteurs et leur incidence sur la société africaine et/ou canadienne. Elle compte s'appuyer sur la rigueur des raisonnements, l'objectivité des faits et l'utilisation efficiente de la langue française ou anglaise. Elle ne publiera que les meilleurs textes, instruits à double aveugle, obéissant strictement aux critères de la revue.

NOTRE HISTOIRE

Le Caïlcédrat, de son nom scientifique *Khala senegalensis* , est aussi appelé *Jala* en mandingue. Dans l'Afrique traditionnelle et même aujourd'hui encore dans certains villages africains, il est ce grand arbre sous lequel se résolvent les palabres et où se prennent les grandes décisions concernant la vie de la communauté. *Le Jala yiri* n'est pas connu seulement à cause de son ombre mais aussi et surtout à cause de ses vertus thérapeutiques. Si son écorce est très amère, sa décoction, dans la médecine traditionnelle africaine, permet de soigner les maux de ventre et l'infertilité aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Sur le plan spirituel, le Caïlcédrat combat les mauvais esprits, purifie l'âme des vivants et fortifie les énergies positives.

En Afrique comme ailleurs, toute plante médicinale d'une efficacité thérapeutique présente bien souvent un aspect « amer à la langue et vertueux à l'âme ». Telle est l'une des caractéristiques de l'arbre « le Caïlcédrat », remède de nombreuses maladies, au cœur d'une

nature propre, parlante, inviolable, protectrice à la substantifique sève de diffusion du savoir, au demeurant, aux confins de l'impossible dans la confiscation de la vertu. Comme le Caïlcédrat, il s'agit du savoir, le Savoir ici, en tant que Science par l'écriture, aussi « amer à la langue » pour le lecteur-malade en proie au désespoir et « vertueux à l'âme » pour penser et panser les maux qui minent nos sociétés au Nord comme au Sud, aujourd'hui.

Une idée est née

En nous appuyant sur le sens traditionnel africain du Caïlcédrat comme l'arbre de la vie, nous voulons, à notre manière, panser les travers de notre monde, ses déviations, ses courants et contre-courants, ses hésitations et ses pathologies en utilisant comme seul remède la pensée critique, personnelle, mais courageuse, ambitieuse et non audacieuse. La revue scientifique le CÄILCÉDRAT a donc pour vocation de s'enraciner dans la vie scientifique mondiale telles les racines du Caïlcédrat, de grandir et de servir d'ombre pour discuter des différends non de les résoudre, mais surtout, de semer et d'entretenir les différences. Ainsi la revue *Le Caïlcédrat* sera-t-elle éditée par les éditions Différence Pérenne dont le slogan est évocateur: Produire la différence, Surmonter les différends, Refuser l'indifférence!

Le Canada étant donc cette acceptation de la différence, l'horizon de plusieurs cultures, le croisement des eaux et des races, nous oblige à comprendre que sous le Caïlcédrat, il y a place pour tous pour discuter des différends, à défaut de les résoudre, un verre pour tous pour soigner notre monde de ses propres turpitudes. Maintenant, en ce jour du 01 mars 2017, que le jus du "Jala" soit servi à tous, et pour tous, pour que le traitement commence!

Professeur Samba DIAKITÉ, Ph.D, Titulaire

Directeur de Publication

Directeur Général des Éditions Différence Pérenne, Canada

PHILOSOPHER EN AFRIQUE AUJOURD'HUI : POUR UNE 'PHILOSOPHIE DE RENCONTRE'¹

Roger TAMBANGA

Université Joseph KI-ZERBO, Burkina Faso

Adresse : roger.tambanga@ujkz.bf ou rogertambanga@gmail.com

Résumé

L'activité philosophique en Afrique a connu des orientations et finalités diverses. Les premiers enjeux de la philosophie africaine étaient de répondre à la thèse eurocentriste qui fait de l'Occident la terre natale de la philosophie et de l'humanité. Dans ce sillage, se sont développées des *philosophies extraverties*, des philosophies à l'adresse d'un monde autre que l'Afrique. Mais, à partir de la deuxième décennie qui a suivi les indépendances des pays africains, nombreux des philosophes impulseront une nouvelle orientation, dynamique à la réflexion philosophique sur le continent. La philosophie africaine s'attachera à penser les défis du continent, à s'adresser aux peuples africains. Se développera ainsi une *philosophie introvertie*. La présente réflexion se donne pour tâche de lire les grandes orientations de l'activité philosophique en Afrique, en indiquant enfin de compte le devoir-être du philosopher aujourd'hui en Afrique. Une *philosophie de rencontre* serait à même de répondre efficacement aux nouveaux défis de l'Afrique actuelle.

Mots clés : Philosophie extravertie, philosophie introvertie et philosophie de rencontre.

Abstract

Philosophical thought in Africa has undergone diverse orientations for diverse purposes. The first issues of African philosophy were driven by the need to answer back to the Eurocentric theory which considered the West as the homeland of philosophy and humanity. In this wake, many extroverted philosophies have been developed and these philosophies were directed toward other parts of the world but not Africa. But from the second decade after the independence of African countries, a great deal of the philosophers will give impetus to a new orientation or dynamism to philosophical thought on the continent. African philosophy will think about the challenges of the continent and speak to African people. Thus, the development of an introverted or self-centered philosophy. The current study aims at deciphering the great and different orientations or articulations of philosophical thought in Africa by showing finally the ideal of today's African philosophers. A philosophy of otherness would effectively meet the new challenges of current Africa.

Keywords: Extroverted philosophy, introverted philosophy, philosophy of otherness.

¹ . « Cet article est le résultat de travaux de recherche menés dans le cadre du Pôle d'Excellence "Africa Multiple" à l'Université de Bayreuth, financé par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, Fondation allemande pour la Recherche), en droite ligne de la stratégie allemande pour l'excellence – EXC 2052/1 – 390713894 »

Introduction

L'activité philosophique en Afrique, tout avant et aux premières heures des indépendances du continent, consistait à répondre aux considérations idéologico-philosophiques selon lesquelles l'Afrique est un continent a-philosophique. Battre alors en brèche une telle considération qui nie l'existence et la capacité du Nègre à philosopher, a conduit les africanistes et Africains à développer une réflexion philosophique extravertie dont l'objectif premier est d'apporter des preuves à l'Occident, au monde extérieur, de l'existence d'une philosophie africaine authentique. Dans cette logique, se sont développés l'ethnophilosophie et dans une certaine mesure, le courant critique. Que ce soit l'ethnophilosophie, à travers une archéologie de la pensée, ou la critique de celle-ci, par le respect des critères et exigences de la philosophie dite occidentale, les deux premiers moments de l'activité philosophique en Afrique s'adressaient à un public extérieur. Dès lors, le regard philosophique ne prenait pas en compte les problèmes internes du continent – problèmes ayant trait à la politique intérieure, à l'économie, en un mot, à la crise des sociétés africaines.

Le contexte social, politique, éthique et économique des pays africains n'ayant pas connu un progrès considérable après les indépendances, et s'étant même empiré dans certains pays, a contribué à frayer une troisième voie, ou du moins le contexte a impacté l'activité philosophique en Afrique aujourd'hui. De plus en plus, les philosophes africains sont attentifs aux différents défis auxquels les sociétés africaines sont confrontées. Philosopher aujourd'hui en Afrique consiste à intégrer les préoccupations des sociétés africaines. A cet effet, P. Ngoma-Binda (2004, pp. 103-104) écrit justement en ces termes : « De la philosophie servante de l'expansion de la religion chrétienne occidentale et de la philosophie servante de l'immortalité de la science philosophique occidentale, l'on doit passer à la philosophie servante de l'émancipation et du développement des peuples [africains] ». Quelle devrait être l'activité philosophique en Afrique aujourd'hui ? Cette question constitue la problématique directrice de la réflexion en cours. Pour y prendre en charge, sera rappelée succinctement, dans un premier temps, la préoccupation des premiers philosophes africains. Après s'être acquitté de cette tâche, nous nous pencherons, dans un deuxième moment, à la nouvelle préoccupation du penser philosophique en Afrique aux débuts du XXI^e siècle. Le dernier moment de la réflexion se chargera d'apprécier ce nouvel esprit philosophique en Afrique. Ce présent travail se nourrit de recherches essentiellement documentaires.

1. Philosophie extravertie : méthode et contenu doctrinal

Le concept d'extraversion, qui tire son origine de la science psychologique, est utilisé pour présenter l'état d'esprit d'un sujet particulièrement ouvert au monde extérieur. L'extraversion exprime l'attitude psychologique dans laquelle le sujet intègre les données de son environnement extérieur, qui modifient sans doute ses représentations intérieures. C'est donc dire que sa personnalité intérieure vit au rythme des rencontres extérieures. L'extraversion exprime la capacité d'un sujet à s'adapter aux nouvelles rencontres, sa capacité de se faire accepter par un autre sujet. L.-M Morfaux (1980, p. 120) indique que « dans l'état d'extraversion, on pense, sent et agit relativement à l'objet [...] L'extraverti est ouvert au monde extérieur (...) ». Rapportée au monde social, politique, économique et idéologique, l'extraversion exprimerait l'attitude d'un collectif social à développer des comportements ou des stratégies socio-économico-politiques qui sont tributaires des faits sociaux extérieurs. Des comportements qui ne sont que des réponses aux sollicitations d'une autre entité sociale, une autre culture. Dans ce sens,

« l'extraversion, (...), renvoie à cette démarche, à la fois économique, politique, scientifique et culturelle, qui consiste à se tourner vers l'extérieur, au détriment de son environnement immédiat, par-dessus les épaules de ses concitoyens, par-delà leurs préoccupations, instaurant ainsi une relation de dépendance à l'égard de cet extérieur-là » (K.H. Kouakou, 2019, p. 26).

La conséquence psychologique ou sociale qui en découle est que le monde intérieur de l'individu ou de la société n'est point soumis à un examen critique radical, ou l'examen se fait de façon détournée, indirecte. Le sujet individuel ou collectif se perd dans le « on », dans l'anonymat, pour parler comme Heidegger (1986), ce qui l'empêche d'entrer en dialogue avec lui-même. Toujours porté vers l'autre, toujours en train de dialoguer avec une altérité que soi, l'extraverti manque de temps de « *s'introspecter* » sérieusement, il s'oublie, et passe la plus large partie de son temps à se justifier, à se dédouaner, cherchant à plaire à...

Dans le même sens qu'un sujet individu/social extraverti, la philosophie extravertie se comprend dans le sens d'une réflexion qui est destinée en première instance à un monde extérieur, une réflexion tournée vers un « dehors » et non vers un « dedans » comme le veut le sens premier du mot « réflexion ». Les premiers moments de l'histoire de la philosophie africaine consistaient donc, comme nous l'indiquons dans l'introduction, à s'adresser à l'Occident. La réflexion qui s'y déployait n'était pas destinée en premier lieu aux Africains, mais aux Occidentaux. K.H. Kouakou (2019, p. 28) indique qu'

évoquer l'extraversion du discours philosophique africain, c'est montrer que celui-ci ne s'adresse pas aux Africains. C'est un discours élaboré à l'intention d'un lectorat occidental. Ses thématiques abordées ne visent qu'à satisfaire les goûts de ce lectorat, friand d'exotisme. Les questions liées aux maux dont souffrent les sociétés africaines sont soigneusement éludées.

Il ne serait pas exagéré, à cet effet, de dire que les travaux d'un Tempels (1945), d'un A. Kagamé (1955), d'un C. Anta-Diop (1993), et dans une large mesure, des ethnophilosophes, étaient produits à l'adresse d'un monde autre que l'Afrique. Il s'agissait pour les ethnophilosophes, à travers une herméneutique des cultures africaines, d'apporter des preuves au monde occidental de la *philosophicité*² des cultures africaines. On voit clairement que dans cette posture, la philosophie est « une pensée idéologique, combative, mais dont le ressort de la passion se situe ailleurs » (P. Ngoma-Binda, 2004, p. 26.). Tempels (1945), dans *La philosophie bantoue*, soulignait sans ambages que son travail s'adressait au premier chef à ses compatriotes occidentaux en général, et missionnaires en particulier, qui doivent trouver des ressources spirituelles chez les bantous en vue de la réussite de leur mission de christianisation. Répondant aux thèses d'un Hegel (1963, 1965), ou d'un Lévy-Bruhl (1903), qui rejettent l'existence d'une philosophie africaine et du pouvoir des Africains à philosopher, les ethnophilosophes iront chercher des arguments dans les traditions africaines pour objecter de telles considérations. « Profondément meurtris par des décennies de domination coloniale et de mépris institutionnalisé, les intellectuels africains engagés dans les luttes anticolonialistes cherchent à démentir les préjugés racistes des sciences occidentales à l'intérieur même de ces sciences » (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 39.). Engagés à défendre leurs cultures ou leur humanité, les philosophes africains des premières heures ne se mettront pas à philosopher entre eux et pour les Africains, mais pour d'autres civilisations dans la mesure où il est question d'apporter à l'autre (l'Occident) des preuves de leur humanité, de leur capacité intellectuelle à satisfaire la rationalité philosophique. Un autre exemple le plus manifeste, est la « philosophie » qui se déploie dans la négritude senghorienne et césairéenne où il s'agit de s'adresser directement au colonisateur et indirectement au colonisé. A propos de la négritude, E. Njoh-Mouelle (1975, p.19) fait cette observation : « La liberté de

² Nous empruntons le mot à Phambu Ngoma-Binda, dans son ouvrage *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*.

critiquer les choses africaines semble ne point exister. Le travail ainsi fait par nos ‘‘africanistes’’ demeure alors un travail fait pour les autres et non pour notre propre intérêt ».

S’opposant à une philosophie dont l’interlocuteur est essentiellement l’Occident, P. Hountondji (1980) tente de corriger cet état de fait, en estimant que la philosophie africaine doit être une production intellectuelle faite par les Africains et une discussion entre Africains. Dans son ouvrage *Sur ‘‘la philosophie africaine’’ : Critique de l’ethnophilosophie*, Hountondji fustige non seulement la méthode, mais aussi la finalité de l’ethnophilosophie, en prônant une philosophie africaine épistémologiquement rigoureuse et scientifiquement universelle. On est tenté de dire qu’avec P.J. Hountondji c’en est finie la philosophie extravertie, en ce sens qu’il exhorte les philosophes africains à investir leur monde social à travers leur réflexion. Il serait intéressant d’engager une discussion avec des auteurs tels que M. Towa (1981) et (1979), J.G. Bidima (1995) ou P.E.A. Elungu (1987), mais dans les limites de ce présent travail une telle discussion ne pourra plus être menée.

Quand bien même Hountondji invite les philosophes africains à être utiles à leurs sociétés, sa position sur la nature de la philosophie africaine trahit sa volonté de faire de la philosophie africaine une philosophie par les Africains et pour les Africains. Philosopher, pour Hountondji, c’est inscrire sa réflexion dans la matrice de la philosophie dite occidentale, considérée comme la philosophie-type, comme une philosophie universelle. S’orientant dans la nouvelle impulsion que Hountondji entend donner à la philosophie africaine, on va assister dans les universités africaines à l’organisation des séminaires, des panels et des colloques nationaux et internationaux autour de tel ou tel philosophe allemand, français, britannique, etc., ou autour de telle notion ou concept philosophique développé dans le monde occidental. La philosophicité des mémoires et des thèses dans certains départements de philosophie en Afrique dépendent moins de la profondeur de la réflexion de son auteur que de l’endossement de son auteur à un auteur philosophiquement établi en Occident.

En prônant une philosophie africaine orthodoxe, c’est-à-dire fidèle aux critères de la philosophie occidentale, Hountondji défend, dans une certaine mesure, une philosophie extravertie, au lieu de défendre un dialogue philosophique entre Africains. Le respect strict des exigences de la philosophie occidentale, est une manière de dire aux Occidentaux que les Africains peuvent faire comme eux. Reprendre et discuter entre Africains des thématiques développées par des philosophes occidentaux, c’est *in fine* entrer en dialogue avec l’Occident que de dialoguer entre Africains autour des défis du continent. Au fond, le courant critique de l’ethnophilosophie s’adresserait à un public extérieur.

En résumé, on retient qu’une longue période de l’activité philosophique en Afrique à travers l’ethnophilosophie n’entraîne pas en dialogue critique avec les sociétés africaines, mais il s’agissait plutôt de répondre aux Occidentaux quant à l’existence d’une culture africaine philosophique et ‘‘philosophante’’. Il s’est agi dans l’ethnophilosophie d’une philosophie de contestation, non de l’ordre établi dans les sociétés africaines, mais des thèses ‘‘eurocentriques’’. Dans l’ethnophilosophie, il n’était pas question d’entrer en dialogue avec les pensées traditionnelles qu’on tenait pour philosophie. Autrement dit, il ne s’est pas agi de discuter avec les Anciens penseurs africains à l’image de la philosophie occidentale qui est née d’un dialogue entre contemporains et d’un dialogue avec les Anciens grecs. Le courant critique, en surface s’adresse à l’ethnophilosophie, et de ce fait est en dialogue avec les philosophes africains et africanistes, mais il faut reconnaître qu’il discute profondément avec l’Occident, car estimant que les ethnophilosophes ont mal conduit le dialogue avec ce dernier. Sans conteste, les peuples africains sont exclus du débat philosophique qui se mène sur le continent et ce notamment par les thèmes développés, par le contexte d’émergence de cette philosophie, mais surtout par la langue utilisée qui leur est étrangère.

Quelles sont aujourd'hui les conséquences socio-politiques d'une *philosophie partie en exil*³ ?

Succinctement, la conséquence sociale d'une philosophie extravertie est sa non-réception sociale ou sa non-appropriation par les peuples africains, mieux par une certaine élite africaine. Socialement, on estime que la philosophie, telle qu'elle est pratiquée, est inutile, car développant des considérations éthérées des réalités sociales. Sur le plan politique, la philosophie en exil se rend aveugle et sourd du désordre politique.

Le fourvoiement politique, l'effritement des sociétés africaines seront autant de raisons qui sonneront le glas d'une philosophie en exil. Que signifie philosopher en Afrique aujourd'hui ? L'activité philosophique n'a-t-elle pas changé de trajectoire dans ces dernières décennies ? Le philosophe africain n'est-il pas invité à assumer sa mission sociale, éthique, politique et humaniste tels que le recommande le nouveau contexte postcolonial, post-indépendantiste ?

2. Philosophie introvertie : Sens et finalité

Il faut observer, avant de poursuivre la réflexion qui se déploie ici, que c'est exagérer de considérer que l'activité philosophique de la période coloniale et aux débuts des indépendances était, dans sa totalité un dialogue avec l'Occident, une philosophie déconnectée des réalités africaines. La réflexion philosophique d'un J. Nyerere (1970, 1972), d'un K. Nkrumah (1976), s'adressait en premier lieu aux populations africaines. S'il est admis que tous les intellectuels et surtout philosophes africains n'ont pas produit une réflexion résolument tournée vers l'extérieur, il faut tout de même reconnaître que pendant longtemps beaucoup de philosophes sont restés, d'une part, muets face aux réalités socioéconomiques ou sociopolitiques des sociétés africaines, et d'autre part, ils n'ont pas tâché de trouver des supports de communication, la langue par exemple, pour rendre accessibles leurs savoirs philosophiques à leurs peuples.

Le constat que l'on peut faire est qu'aujourd'hui l'activité philosophique en Afrique est en train d'opérer une inflexion quant à sa finalité, ses enjeux et sa destination ; elle est marquée par ce qu'on pourrait appeler un « retour au bercail ». Une « philosophie introvertie » est à l'œuvre sur le continent à la fin du XX^e et le début du XXI^e siècle. En quoi consiste exactement cette philosophie introvertie ?

Tout comme un individu introverti, la philosophie introvertie cesse de s'évader dans des horizons étrangers, dans des mondes extérieurs, pour opérer un retour sur soi, pour revenir dans le monde où elle a pris naissance. Il faut entendre par philosophie introvertie un mode de réflexion non plus tourné résolument vers l'extérieur, mais une réflexion plutôt enracinée, localement inspirée, une *philosophie encagée* pour parodier les expressions de K. H. Kouakou (2019).

Il faut souligner au passage que si la nouvelle tournure de l'activité philosophique en Afrique aujourd'hui nous conduit à parler d'une philosophie introvertie, il convient de préciser que la philosophie introvertie tels que pratiquée par de nombreux philosophes, contrairement à l'individu introverti, ne consiste pas à se replier complètement sur le continent africain. Dès lors l'introversion ne doit pas être comprise dans son sens radical. Il s'agit plus exactement de ne pas s'oublier dans la rencontre avec l'autre ni se replier hermétiquement sur soi, mais de s'inspirer de ce qu'il y a de meilleur chez l'autre afin de corriger ses propres maux. Une philosophie introvertie, à l'opposé d'un individu introverti, mène une critique sans

³ .Nous entendons par cette expression une philosophie dont le regard s'est déporté de son milieu de naissance pour s'orienter vers d'autres horizons.

complaisance de sa propre réalité sociale. On parlera d'introversion dans le sens où on a affaire à une réflexion qui porte son intérêt sur le progrès humain et social de l'Afrique, une réflexion qui s'adresse aux Africains. Après cette tâche d'élucidation du concept, intéressons-nous à la finalité de la philosophie introvertie.

Commençons par des considérations générales. Sur l'orientation doctrinale de la réflexion, on remarque que les philosophes africains dans ces dernières décennies portent leurs intérêts sur les problèmes sociaux, politiques, économiques et éthiques des sociétés africaines. Comment impacter positivement la réalité sociale, comment participer à l'avènement d'un nouvel ordre social, politique, économique au bénéfice du Muntu, constitue la problématique du penser philosophique en Afrique. Les travaux d'Ebénézer Njoh Mouelle, de Phambu Ngoma-Binda, de Mahamadé Savadogo, pour ne citer que ces figures importantes, ont pour finalité la construction d'un ordre sociopolitique meilleur pour les peuples africains en particulier, et pour les sociétés humaines de façon générale. Engagés dans cette dynamique, ces philosophes, sans conteste, s'adressent directement à leurs compatriotes. Si jadis des colloques étaient organisés par des départements de philosophie autour de tel ou tel philosophe français, allemand, britannique ou américain, on observe aujourd'hui, non pas la fin de ce genre de colloque, mais à l'organisation des colloques autour des problèmes sociopolitiques des pays africains. Une *dialectique descendante*⁴ est en train de s'opérer dans l'activité philosophique en Afrique.

A lire les thématiques développées aujourd'hui lors des différents colloques, séminaires, panels, se dégage une certaine rupture avec les thématiques développées jadis. Et même lorsque les sujets de communication ou de contribution portent sur des philosophes occidentaux, sur des thématiques à coloration occidentale, ils (les philosophes africains) ne manquent pas d'interroger leur pertinence par rapport contexte africain. Certes, la philosophie n'est pas en train de glisser sur le terrain sociologique, mais entend imprégner, éclairer, orienter le fait socio-politique. « Philosophie et engagement en Afrique »⁵, « Philosophie et sociétés en crise »⁶ sont des thématiques qui viennent témoigner les nouveaux enjeux, intérêts de l'activité philosophique en Afrique.

Philosopher en Afrique aujourd'hui consiste, à l'image d'un Platon (1995), d'un Aristote (1970), d'un ou d'un Rawls (1997), à s'intéresser à la dynamique sociale, politique et économique de sa société, et ce par une critique sociale, par un engagement politique et par la formation du citoyen. Utiliser leur science à la construction des Etats africains devient la principale mission des philosophes africains. Sur le terrain de la pratique, nous trouvons des philosophes qui refusent de s'enfermer dans une réflexion éthérée afin de mettre en branle leur intelligence pour penser et panser les maux de leurs sociétés. Nous avons par exemple Jacques Nanéma, philosophe burkinabè, comme coordonnateur du programme AGRINOVIA⁷ dont la finalité porte sur l'innovation et le développement en milieu rural. Nanéma met en contribution la perspicacité de son savoir philosophique au développement de l'Afrique. De par le passé de tel programme n'était pas piloté par des philosophes.

⁴ . La dialectique descendante chez Platon consiste pour le philosophe à revenir dans la caverne pour enseigner le savoir, savoir qu'il a acquis par le mouvement ascendant l'ayant conduit du monde sensible au monde intelligible. Dans le cas de l'Afrique, il se laisse observer aujourd'hui que les philosophes africains ayant acquis leurs savoirs, pour la plupart auprès des philosophes occidentaux, sont en train de les mettre au service de leurs concitoyens, d'où le rapprochement avec la dialectique descendante chez Platon.

⁵ Il s'agit d'un thème traité dans *Le cahier philosophique d'Afrique*, 1^{er} numéro spécial 2004. L'originalité de ce thème tient du fait qu'il accorde un intérêt particulier quant au rôle du philosophe en Afrique.

⁶ . Ce thème a été l'axe directeur du colloque international de Ouagadougou tenu les 18 et 19 mars 2019.

⁷ . Agrinovia est un programme de formation supérieure et professionnelle sur l'innovation et le développement rural en Afrique de l'Ouest, rattaché à l'université Joseph KI-ZERBO.

M. Savadogo avec le mouvement : *Manifeste pour la liberté*⁸, entend participer à la vie politique, sociale, économique, en un mot, il s'intéresse aux sujets ayant trait à la société burkinabé, en particulier, et à l'existence humaine de façon générale. Philosophe de l'engagement, de la libération, voilà en deux mots le projet de M. Savadogo⁹ (2007, 2012, 2013). Il est le fondateur et directeur du : *Le cahier philosophique d'Afrique*, revue internationale de philosophie. Aujourd'hui, il oriente ses recherches sur la problématique du philosophe en langue nationale, en particulier en langue mooré. Il a publié à cet effet un ouvrage philosophique dans cette langue dont le titre est : *Bangra yidgr ne tond buuda goama yood yaa boe ?* Sans conteste, l'intention de son auteur est d'engager un débat philosophique avec ses concitoyens, tout en évitant le piège du localisme qui guette une telle entreprise. « La langue nationale n'abolit pas la prétention à l'universalité du savoir philosophique, elle la découvre » (M. Savadogo, 2020, pp. 8-9). R. W. Sawadogo, écrit à propos du philosophe en langue locale mooré en ces termes :

Cet objectif contient une dimension révolutionnaire, celle qui consiste non à dévaluer le savoir ou la connaissance philosophique mais à dévaluer les moyens handicapant son accessibilité à tous. Ainsi l'enseignement de la philosophie en mooré a aussi pour finalité l'élargissement du champ des constructeurs et des bénéficiaires du savoir philosophique. [...] Ainsi passer du français au mooré comme moyen de transmission du savoir philosophique favorise son acquisition par un plus grand nombre de Burkinabé sans toutefois le banaliser (R. W. Sawadogo, 2015, pp. 192-194).

A la suite de ces considérations, nous nous intéresserons spécifiquement aux projets philosophiques de deux philosophes pour décliner ici la nouvelle tâche de l'activité philosophique en Afrique. Il s'agira du philosophe camerounais Ebénézer Njoh-Mouelle et du philosophe congolais Phambu Ngoma-Binda.

2.1. L'intérêt philosophique d'Ebénézer Njoh-Mouelle : pour un nouveau regard philosophique

La réflexion philosophique de Njoh-Mouelle est l'expression même de la philosophie introvertie. Le premier¹⁰ Njoh-Mouelle commence sa réflexion par une remise en cause de l'ethnophilosophie, de la négritude, en un mot du dogmatisme culturel. Nous n'allons pas nous attarder sur ce qui était à l'œuvre dans la négritude, ce que Njoh-Mouelle appelle la pseudo-philosophie. Il était essentiellement question, dans la négritude de la défense d'une authenticité culturelle *misologique*, d'une philosophie pour les autres et non pour soi. Cette castration et servitude intellectuelle, pour parler comme Nanéma, ont empêché les défenseurs de l'authenticité culturelle d'ouvrir l'œil et le bon sur les réalités africaines.

Pour Njoh-Mouelle, l'heure n'est plus à la défense paranoïaque d'une culture authentique qui ne serait pas en mesure de répondre aux besoins actuels de l'Afrique. La philosophie, autant que les autres productions humaines, pense Njoh-Mouelle, est une création qui vise à satisfaire les besoins d'une collectivité. Comprise dans ce sens, la philosophie ne cesse de se recréer, et ce en fonction des questions actuelles des sociétés humaines. Aujourd'hui un

⁹. La contribution de cette réflexion ne nous permettra pas de nous attarder sur l'intérêt philosophique de M. Savadogo. Nous reviendrons dans un autre texte, et de façon détaillée, sur son projet de philosopher dans une langue locale.

¹⁰. Nous parlons d'un premier Njoh-Mouelle dont l'intérêt intellectuel portait sur la philosophie africaine et d'un second Njoh-Mouelle dont la réflexion philosophique porte sur des sujets d'intérêt transcontinental, sur des sujets d'enjeu global.

diagnostic sans complaisance montre que les sociétés africaines traversent des périodes de crise dont les causes sont à la fois coloniales et postcoloniales. Cette crise est lisible sur le plan éthique, politique, économique et culturel. Face aux sociétés désemparées cherchant leurs repères, que vaut encore une philosophie qui excelle dans l'exaltation des valeurs surannées. L'Afrique, à la croisée des chemins, appelle plutôt à une réflexion rigoureuse sur les choix à faire qu'à une attitude passiviste, un sommeil culturel. « La philosophie africaine d'aujourd'hui, écrit Njoh-Mouelle (1970, p. 88), n'existe pas, elle émerge de ce contexte de crise, elle se fait ».

Njoh-Mouelle regrette de voir en Afrique la philosophie se pratiquer comme une idolâtrie des cultures ancestrales. La première période de la philosophie africaine peut être considérée comme une période de « philosophie morte » et non vivante, car il ne s'agissait pas de philosopher mais de trouver des philosophies déjà constituées. Par ailleurs cette philosophie constituée, figée qu'il s'agissait de découvrir répond moins aujourd'hui à un besoin exprimé par les Africains. On passe sous silence les besoins réels des peuples africains pour satisfaire ceux de l'Occident. Se situant aux antipodes de cette pratique « philosophique », E. Njoh-Mouelle (1975, p. 20) pense qu'« il nous importe peu à présent de passer des années à établir que les Noirs ont bâti la civilisation méditerranéenne ! Ce qui nous importe aujourd'hui c'est de rebâtir une civilisation et un monde africain qui puisse faire le bonheur de l'homme africain ». Plus besoin de porter un regard exclusif sur le monde extérieur alors que nos sociétés ont besoin de l'œil pénétrant de ses philosophes. Les politiques tribales, ethniques, régionalistes, despotiques, clientélistes, des politiques et morales « du ventre », pour parodier les expressions de Jean-François Bayart (1986/2006), ont besoin du regard philosophique. « Notre regard a davantage intérêt à se tourner vers nous-mêmes désormais qu'à continuer à se promener à l'extérieur, en quête d'approbation et d'applaudissements » (E. Njoh-Mouelle, 1975, p. 21). Orienter notre regard sur nous-mêmes, c'est se donner pour objectif la construction d'une nouvelle société africaine, éprise de justice sociale et prospère, c'est soigner le mal-être africain, c'est chercher à relever les nouveaux défis qui se présentent au continent.

Pour ce faire, la notion de créativité ou d'inventivité occupe une place centrale dans la réflexion de Njoh-Mouelle. Dans *De la médiocrité à l'excellence, Jalons. Recherche d'une mentalité neuve* et *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*, Njoh-Mouelle décline la nouvelle vision de la philosophie africaine. En

« Afrique aujourd'hui, la tâche de la philosophie ne saurait consister à aller chercher dans le passé des visions du monde qui ont cessé de vivre. Le philosophe qui tient office de conservateur de musée est un pseudo-philosophe, inutile à la société. (...) L'interrogation philosophique angoissée est une interrogation qui doit viser à ouvrir des voies nouvelles » (E. Njoh-Mouelle, 1970, p. 86-87)

Ouvrir des nouvelles voies en Afrique, c'est cesser de cultiver la médiocrité qui consiste à se plaire et complaire dans la répétition du déjà connu et du déjà fait, pour s'engager résolument dans l'auto-formation, l'autocritique et surtout dans l'élan créationniste. La tâche de la philosophie aujourd'hui est de participer à la formation d'une nouvelle conscience citoyenne. Sortir l'Afrique du repli identitaire dans lequel la négritude l'avait enfermée, sortir de l'aliénation culturelle pour « oser de servir de sa propre raison », voilà le nouveau credo du philosophe aujourd'hui. Pour Njoh-Mouelle (1975, p. 22), « ce qui importe au premier chef à l'heure qu'il est c'est le déploiement de notre créativité en vue d'édifier une Afrique moderne ». Si le passé peut être une source d'inspiration, son recours ne doit pas annihiler toute créativité. « Réflexion critique en même temps qu'intention créatrice, la philosophie a comme tâche fondamentale de désaliéner les consciences » (E. Njoh-Mouelle, 1970, p. 88). Examiner les éléments culturels, en retenir ceux qui résistent au « marteau nietzschéen » et

élaguer ceux qui ne sont pas pertinents pour répondre à nos préoccupations actuelles, constitue le passage de la médiocrité à l'excellence. La renaissance africaine ne peut devenir effective que lorsque notre démarche aujourd'hui se préoccupe davantage d'intériorité que d'extériorité, foi de Njoh-Mouelle. Pour aider l'Africain à se désaliéner de son passé, de son narcissisme culturel, de son égoïsme passif, de son attitude admiratrice, la philosophie doit pouvoir se pratiquer dans les langues africaines. « Je dirais qu'il faut philosopher en nos langues, non pas pour montrer leur aptitude à la théorisation philosophique, ni encore moins solliciter de je ne sais quelle instance absolue, leur reconnaissance, mais tout simplement parce qu'elles sont nos langues » (E. Njoh-Mouelle, 1975, p. 27).

Le second Njoh-Mouelle insiste sur la participation de l'Afrique au progrès de l'humanité. Intégrée dans le système-monde, l'Afrique ne doit plus commettre une seconde erreur en se marginalisant, et au risque de se perdre. L'objectif de la réflexion de Njoh-Mouelle (2016, 2017, 2020) sur le projet transhumanisme, c'est d'inviter l'Afrique à se mettre au diapason de la nouvelle dynamique technoscientifique, plus précisément à participer consciemment à la révolution des NBIC¹¹.

En résumé, avec le philosophe camerounais, l'activité philosophique en Afrique aujourd'hui doit s'attacher à l'avènement d'une nouvelle Afrique, et pour ce faire, il faut justement se démarquer de la philosophie passive, de « on a aussi une philosophie », en prouvant l'existence d'une philosophie en philosophant, comme prouver le mouvement en marchant. Le « désordre socio-culturel du moment, le désordre éthique appellent la naissance d'un ordre nouveau » (E. Njoh-Mouelle, 1970, p. 80) – un ordre nouveau qui ne peut se réaliser que lorsque le regard philosophique cesserait de s'exiler. Qu'en est-il du projet philosophique de Ngoma-Binda ? S'inscrit-il vraiment dans la philosophie introvertie ou dans la philosophie extravertie ?

2.2. Philosopher chez Phambu Ngoma-Binda : le pouvoir inflexionnel de la philosophie en question

Il sera question de s'intéresser ici, et ce notamment de façon succincte, à son projet philosophique qui se développe dans son ouvrage *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*. Dans cet ouvrage, la réflexion de Ngoma-Binda (2004, p. 15) se construit autour de cette problématique directrice : « de quelle façon doit s'élaborer la philosophie africaine pour prétendre, en toute légitimité, à un pouvoir sensible sur la société africaine cherchant à progresser ? ». A partir de cette problématique, nous voyons esquisser la nouvelle orientation de l'activité philosophique en Afrique. La réponse à cette question le conduit dans un premier moment à examiner la fécondité opératoire de l'ethnophilosophie et le courant critique. Il aboutit sans doute à la conclusion que l'ethnophilosophie, et d'une manière générale la philosophie extravertie, manque de pouvoir réel quant à la transformation qualitative des réalités socio-politiques des sociétés africaines. En effet,

« parce que très éloignée des problèmes essentiels et angoissants de la vie actuelle, parce que mouvant et pataugeant dans le désir écartelé de l'enracinement et de l'extraversion, et parce que s'exprimant comme recherche des ontologies et des morales massives, la pensée herméneutique africaine est, pour une bonne part, sans utilité convaincante dans la société africaine de nos jours » (P. Ngoma-Binda, 2004, p. 30).

¹¹ NBIC (Nanotechnologie Biotechnologie, Informatique, science Cognitive).

Vu que la philosophie extravertie marque de ressources à même d'impacter très positivement l'évolution des sociétés africaines, Ngoma-Binda estime qu'aujourd'hui la philosophie doit viser à exercer un *pouvoir inflexionnel* sur le cours de l'histoire africaine. Ainsi, le deuxième moment de sa réflexion se donne pour tâche de théoriser le pouvoir inflexionnel de la philosophie. La dernière partie de l'ouvrage lance une invite aux philosophes africains à s'intéresser à la vie éthico-politique de l'Afrique. Aujourd'hui, il n'est plus question, pour Ngoma-Binda, de s'attarder, ou de poursuivre sempiternellement le débat quant à l'existence ou non d'une philosophie africaine, un débat qui, du reste, passe sous silence le vécu réel de nos sociétés ; il est maintenant temps de se préoccuper du réel progrès social et politique de nos sociétés. Il invite alors les philosophes africains à se pencher sur les questions politiques, éthiques, de développement de l'Afrique, et spécifiquement de leur nation.

Insister aujourd'hui sur l'engagement patriotique, politique, nous incline à considérer que le regard philosophique en Afrique est en train d'opérer une révolution, du moins un changement dans son rapport avec la société. Soutenir l'idée que « l'engagement ou le patriotisme du philosophe est requis dans le sens de devoir indiquer à l'homme politique, comme l'une des voies de la sagesse, la nécessité de prendre en considération les propositions philosophiques les plus sensées ainsi que l'exigence de créer des structures reflétant la justice » (Ngoma-Binda 2004, p. 158), vient corroborer notre thèse selon laquelle l'activité philosophique en Afrique pose comme préoccupation le bien-être et l'avenir des sociétés africaines. L'enjeu philosophique dans l'Afrique actuelle ne consiste plus à aller exhumer des pensées ancestrales pour revendiquer une reconnaissance d'humanité, ou à être tout simplement spécialiste de tel auteur, de répondre simplement aux idéologies racistes, mais de s'attaquer aux problèmes politiques, sociaux, en un mot, aux différents défis auxquels font face les sociétés africaines. La réflexion philosophique de Ngoma-Binda se penche sur la vie éthique et politique de la République démocratique du Congo. Les titres de ses ouvrages sont, à cet effet, évocateurs. Nous avons par exemple : *La participation politique. Élément de formation civique et politique* ; *Une démocratie libérale communautaire pour la RDC et l'Afrique*. Ces titres indiquent que la philosophie africaine doit imprégner la vie politique de nos sociétés, la philosophie doit éclairer le décideur politique, le philosophe africain doit être le médecin et, pourquoi pas, l'infirmier de la société, même s'il n'a pas le remède à tous les problèmes sociaux. « L'Afrique, écrit Ngoma-Binda (2004, p.129), a besoin d'une philosophie capable d'aider le politique à décider, à commander et à orienter la société vers des possibilités de réussite maximale dans sa quête du beau, du bien, du vrai et du juste en faveur de chacun des citoyens dans la cité ».

Puisqu'aujourd'hui le philosophe africain doit s'intéresser au progrès humain et social de sa société, et ce à travers son engagement politique, Ngoma-Binda pense que la philosophie africaine deviendra encore opérationnelle si toutefois elle se développe dans les langues locales. La philosophie introvertie étant soucieuse de la formation, à l'éveil de conscience des citoyens, à la démocratisation du savoir, philosopher dans les langues nationales serait un aout.

L'utilisation des langues africaines permettrait une large diffusion des idées et valeurs philosophiques et, donc, une démocratisation du savoir philosophique ; (...) aussi longtemps que les Africains philosopheront en langues européennes, ils demeureront des "philosophes européens" d'origine africaine, ou des missionnaires vicaires de l'impérialisme culturel de l'Occident (...) » (P. Ngoma-Binda 2004, pp. 92-93).

Il convient tout de suite de préciser que Ngoma-Binda n'a pas encore commencé à philosopher en langue local, cependant il insiste sur l'importance de philosopher dans les langues africaines, projet qui trouve son effectivité avec M. Savadogo.

En résumé, nous pouvons retenir que l'activité philosophique en Afrique aujourd'hui consiste à penser les nouveaux défis politiques des sociétés africaines ; et à cet égard il marque une rupture avec le projet philosophique de la période coloniale et celle qui précède l'adoption de la démocratie comme mode de gouvernance des Etats africains. Quelle lecture critique pouvons-nous faire de cette nouvelle orientation philosophique ?

3. Pour une philosophie de rencontre

Nous estimons qu'il est important que les philosophes africains participent à penser et à panser les maux qui minent le progrès humain et social en Afrique. La philosophie étant fille de son temps et aussi de son espace géographique, le philosophe africain se doit de jeter un regard critique sur sa société d'appartenance. « Le philosophe ne serait que l'interprète de son époque, la vérité universelle que prétend révéler son discours porte la marque d'un temps. L'esprit de ce temps se nourrit de la culture d'une collectivité, il s'enracine dans des convictions partagées par les membres d'une collectivité » (M. Savadogo, 2020, p. 10). L'Afrique, continent qui fait face à de multiples défis, exige que ses philosophes s'engagent à penser une nouvelle Afrique. Eviter d'avoir les mains sales, les philosophes africains courent le risque d'être complices du désordre politique et économique, de la misère morale et du dénuement des populations. L'engagement, qu'il soit militant ou fondamental, devient un devoir, hypothétique ou catégorique, que le philosophe africain se doit d'assumer. Sa voix compte pour éclairer, éduquer, former, conscientiser les populations. Si tel est le nouveau enjeu du philosophe aujourd'hui en Afrique, il y a cependant des risques auxquels le philosophe africain doit veiller à éviter. Reconnaître les mérites d'une philosophie introvertie, ne doit pas conduire le philosophe d'être un penseur local, un sociologue (nous n'entendons pas remettre en cause l'importance de la sociologie, mais insister sur la spécificité de la réflexion philosophique), mieux un afrocentriste. Il ne doit pas se fondre dans le social, dans la nation, au point d'être défenseur d'un particularisme grossier et obscène. Il se doit de garder une certaine distance avec son vis-à-vis afin de proposer, des idéaux à atteindre, d'inciter le collectif social à libérer le génie créateur pour la réalisation des meilleurs mondes possibles.

Par-delà la reconnaissance de la particularité des valeurs socio-culturelles, le philosophe africain doit être un défenseur du multiculturalisme, du cosmopolitisme, du meilleur pour le genre humain. Il doit surtout éviter de tomber dans le piège de l'*afrocentricité*¹² (F.-X Fauvelle-Aymar et al., 2010) et (M. K. Asante, 2014), de tomber dans un narcissisme collectif et égoïste.. Il y a des valeurs qui transcendent le particularisme parce qu'elles s'adressent au genre humain, et pour cela, il faut, à notre avis, privilégier ce que nous appelons ici une philosophie de rencontre. Nous sommes dans un monde où les défis deviennent de plus en plus planétaires, globaux, et les approches se veulent certes différenciée, mais globales. Se recroqueviller sur soi nous empêchera d'avoir des meilleures approches, des meilleures alternatives pour aider les populations à faire face aux différents défis qui se présentent à elles. Développer une philosophie de rencontre, c'est être capable d'apprendre ce qu'il y a de meilleur chez l'autre, c'est être capable de s'ouvrir à l'autre. Le narcissisme, l'égoïsme collectif ne saurait être défendu dans un monde intégré et multipolaire. Il faut donc développer une *philosophie de la traversée*, pour emprunter les mots de S. Kodjo

¹² L'afrocentricité serait une posture intellectuelle qui entend remplacer l'eurocentrisme par l'afrocentrisme. Situer l'Afrique comme centre de la pensée, de la culture, des humanités, etc. devient l'ultime combat des afrocentristes. Un complexe de supériorité des civilisations africaines est à l'œuvre ici. Force est de reconnaître que l'idéologie afrocentriste n'est pas homogène. Une hétérogénéité de considérations traverse le courant afrocentrique.

Grandvaux. Philosophie de rencontre ou encore philosophie de l'altérité renvoie dos-à-dos une philosophie exclusivement extravertie et introvertie. Le devoir être du philosophe aujourd'hui en Afrique, est de développer une philosophie de *l'entre-soi*, de *soi-éclaté* et non une philosophie *afrocentrique*, une philosophie repliée sur soi ou *pour l'autre*.

Conclusion

Nous retiendrons que les premiers moments de l'activité philosophique en Afrique a consisté à développer une philosophie extravertie. Une philosophie dont les motivations profondes, les ressorts, venaient d'un monde extérieur, l'Occident en particulier. Dans une telle orientation, étaient passées sous silence les préoccupations réelles des populations africaines. Se sont alignées dans cette orientation les ethnophilosophies sus-analysées et certains de ses critiques. Insatisfaits de cette manière de conduire l'activité philosophique, les philosophes comme par exemple Njoh-Mouelle, Ngoma-Binda, Savadogo, mais pas qu'eux, vont estimer que le philosophe africain doit s'adresser en première instance à ses concitoyens, à son peuple et ensuite à l'homme générique. Nous avons enfin estimé qu'une philosophie de rencontre pourra mieux relever les nouveaux défis de l'Afrique actuelle. Une philosophie de rencontre qui renvoie dos-à-dos l'extraversion et l'introverson de la philosophie. Philosopher c'est s'ouvrir à l'autre, c'est dialoguer avec le monde intérieur et extérieur – un défi qu'il convient de relever aujourd'hui. Le défi intellectuel qui incombe aujourd'hui et demain aux philosophes africains est de penser la nouvelle Afrique au milieu des progrès des NBIC et face aux nouveaux défis éco-sociaux de la crise environnementale.

Bibliographie

- ANTA DIOP Cheick, 1993, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence africaine.
- ARISTOTE, 1970, *La politique*, trad. de J. Tricot, Paris, J. Vrin.
- ASANTE Molefi Kete, 2014, *L'Afrocentricité et l'idéologie de la Renaissance africaine*, trad. de Iterou Ogowè, éd. Menaibuc.
- BAYART J. François, 1986/2006, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre. Nouvelle édition*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
- BIDIMA Jean-Godefroy, 1995, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF.
- ELUNGU Pene Elungu A., 1987, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan.
- FAUELLE-AYMAR François-Xavier, CHRETIEN Jean-Pierre, PERROT Claude-Hélène (dir), 2010, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Karthala.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1963, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1965, *La raison dans l'histoire*, trad. de Kostas Papaïonnou, Paris, Plon.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Etre et Temps*, trad. de François Vezin, Paris, Gallimard.

- HOUNTONDJI J. Paulin, 1980, *Sur 'la philosophie africaine' : Critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, éd. CLE.
- KAGAME Alexis, 1955, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être (Extraits)*, Bruxelles, Institut royal colonial.
- KODJO-GRANDVAUX Séverine, 2013, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine.
- KOUAKOU, K. Hyacinthe, 2019, « La problématique de l'engagement du philosophe africain face à la crise de gouvernance », *Le cahier philosophique d'Afrique*, Actes du colloque international de Ouagadougou, 18 et 19 mars 2019. Philosophie et sociétés en crise, T 2, Numéro spécial 0018, Ouagadougou, P.U.O., pp.19-34.
- LEVY BRUHL Lucien, 1903, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan
- MORFAUX Louis-Marie, 1980, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin.
- NGOMA-BINDA Phamba, 2004, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- NGOMA-BINDA Phambu, 1995, *La participation politique. Elément de formation civique et politique*, Kinshasa, FCK.
- NGOMA-BINDA Phambu, 2001, *Une démocratie libérale communautaire pour la RDC et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- NJOH-MOUELLE Ebénézer, 1970, *Jalons. Recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, CLE.
- NJOH-MOUELLE Ebénézer, 1975, *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLE.
- NJOH-MOUELLE Ebénézer, 2017 *Transhumanisme, masrchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmattan.
- NJOH-MOUELLE Ebénézer, 2018, *Quelle éthique pour le transhumanisme ? Des « hommes augmentés » et des « posthumains », demain, en Afrique ?*, Cameroun, L'Harmattan.
- NJOH-MOUELLE Ebénézer, 2020 *Lignes rouges « Ethiques » de l'intelligence artificielle*, Paris, L'Harmattan.
- NKRUMAH Kwamé, 1976, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine.
- NYERERE Julius, 1970, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, Paris, Présence Africaine.
- NYERERE Julius, 1972, *Liberté et socialisme*, Yaoundé, éd. CLE.
- PLATON, 1995, *La République*, trad. de Jacques Cazeaux, Paris, Librairie Générale Française.
- RAWLS John, 1997, *Théorie de justice*, trad. de Catherine Audard, Paris, Seuil.
- SAVADOGO Mahamadé, 2007, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur.
- SAVADOGO Mahamadé, 2012, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan.
- SAVADOGO Mahamadé, 2013, *Philosophie de l'action collective*, Paris, L'Harmattan.

- SAVADOGO Mahamadé, 2020 « Engagement pour l'universalité et philosophie en langue nationale », *Le cahier philosophique d'Afrique*, N°019, Ouagadougou, P.U.O., pp. 1-13.
- SAWADOGO R. Wendekondo, 2015, « Le cours de philosophie en mooré du professeur Mahamadé Savodogo », *Le cahier philosophique d'Afrique*, N°0013, Ouagadougou, P.U.O., pp.191-204.
- TEMPELS Placide, 1945, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine.
- TOWA Marcel, 1979, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, éd. Clé
- TOWA Marcel, 1981, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé éd. CLE.

LA PROBLÉMATIQUE DE LA NEUTRALITÉ POLITIQUE DES RELIGIONS EN AFRIQUE CHEZ HOUNTONDI

Kouamé Hyacinthe KOUAKOU
Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)
kouakou_h@yahoo.fr

et

Oi Kacou Vincent Davy KACOU
Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)
kacoudavyoi@yahoo.fr

Résumé

La religion se doit de garder ses distances à l'égard des chapelles politiques, faisant ainsi preuve de neutralité, selon le vœu de Hountondji. Mais, dans la pratique, il apparaît que certains leaders religieux ne résistent pendant longtemps à la tentation de faire une intrusion dans le champ politique. Ils se croient, en cela, fondés à interpellier constamment les politiques sur l'impérieuse nécessité d'appliquer les principes de bonne gouvernance, avec en prime la pratique de l'État de droit et la transparence dans la gestion des affaires publiques. Cette posture des religions, qui n'est pas toujours appréciée par certains hommes politiques, est souvent à l'origine de récurrentes crises. C'est pourquoi, il convient de réfléchir aux conditions d'une saine cohabitation entre la religion et la politique, pour la stabilité politique et la cohésion sociale en Afrique.

Mots clés : Afrique – Cohésion sociale – Éthique – Neutralité politique – Politique – Religion.

Abstract

Religion must keep its distance from political chapels, thus demonstrating neutrality, according to Hountondji's wish. But, in practice, it appears that some religious leaders do not resist the temptation to intrude into the political field for a long time. They believe themselves, in this, justified in constantly challenging politicians on the imperative need to apply the principles of good governance, with the added bonus of practicing the rule of law and transparency in the management of public affairs. This posture of religions, which is not always appreciated by some politicians, is often the cause of recurring crises. This is why it is necessary to reflect on the conditions for a healthy cohabitation between religion and politics, for political stability and social cohesion in Africa.

Key words: Africa – Social cohesion – Ethics – Political neutrality – Politics – Religion.

Introduction

La religion et la politique relèvent de deux ordres distincts : la première est de l'ordre du spirituel, quand la seconde est de celui du temporel. L'une ne saurait faire irruption dans l'univers de l'autre, sans toutefois entraver son fonctionnement. Dans un élan de respect mutuel, et liées par une sorte de « pacte de non-agression », elles sont tenues, chacune, dans sa sphère, de contribuer, à la fois, à l'épanouissement individuel et collectif. La satisfaction des exigences matérielles des individus, pris comme citoyens, la préservation de leurs droits et de leurs libertés, au sein de l'espace social, relèvent des devoirs régaliens du politique. Sous peine de se renier et de faire entorse à ses obligations à l'égard de ses citoyens, le politique se doit de mettre tout en œuvre afin de leur procurer les conditions requises à leur épanouissement.

Pourtant, l'action politique, quelle que soit la bonne volonté de ses instigateurs, quels que soient les moyens mis en œuvre et, quelle que soit sa durée, ne saurait répondre aux attentes et aux aspirations des populations dans leur globalité, et ce, pour des temps indéfinis. Comme toute œuvre humaine, elle se trouve en butte à un certain nombre de difficultés de nature à empêcher sa totale réussite : conflits armés, coups d'arrêt portés au processus démocratique, catastrophes naturelles, etc.

Bien plus, la politique est loin de relever de la stricte logique, encore moins de la stricte soumission aux lois de la raison. En elle, se trouve une part d'irrationnel, sinon de déraison. Dans une vision ironique, l'on est tenté de dire qu'en politique, tout ce qui brille n'est pas de l'or. L'art de la persuasion, la rhétorique, la recherche de l'efficacité ou encore l'atteinte des objectifs, sont autant de paramètres qui n'ont de cesse de conditionner l'action politique. Il va, sans dire, dans cette optique, que le vrai et le faux, le bien et le mal, le beau et le laid, le juste et l'injuste, se côtoient harmonieusement au cœur de l'action politique.

Mais, ce qui passe pour un dévoiement de la politique, voire une perversion, lui est en réalité consubstantiel. La politique fait, de tout temps, bon ménage avec les incessantes atteintes aux droits de l'homme, aux récurrentes privations des libertés individuelles et collectives, aux entorses aux règles de bonne gouvernance, etc. Les impératifs liés à la gestion du pouvoir politique ne sont pas de nature à prémunir quiconque l'exerce contre les risques d'altération du jugement.

De même, l'action politique se détourne parfois des principes de bonne gouvernance, refusant, de ce fait, de servir la cause du peuple, au profit d'intérêts personnels et partisans. Cette atmosphère politique délétère, préjudiciable aux droits et libertés individuels, ne peut que contraindre le religieux à faire le deuil de sa neutralité à l'égard de la vie politique. C'est alors qu'il interpelle les politiques afin que ceux-ci donnent à l'art de gouverner la cité sans sens réel : le bonheur de la communauté.

Mais, ces fréquentes intrusions de la religion dans le champ politique ne sont pas toujours du goût des acteurs de la vie politique. Ceux-ci dénoncent, avec véhémence, les interpellations des religieux qu'ils assimilent à du harcèlement, si ce n'est tout simplement les prier de retourner à leurs chapelles et autres lieux de prière.

Dès lors, le religieux, en Afrique, peut-il se confiner dans une forme de neutralité, à l'égard de la vie politique ? La neutralité politique ne s'impose-t-elle pas à la religion comme une exigence ? Mais, le religieux peut-il se satisfaire des récurrents manquements aux principes de bonne gouvernance de la part du politique ? Comment garantir, de ce fait, les conditions d'une cohabitation harmonieuse entre la politique et la religion, en Afrique ?

Les réponses aux interrogations susmentionnées fondent les principales étapes de la présente réflexion. Il s'agit, d'abord, de faire état de la nécessaire neutralité politique des religions. Il sera ensuite question de relever l'irruption du religieux dans le champ politique pour, en fin de compte, réfléchir aux conditions d'une cohabitation harmonieuse entre la politique et la religion en Afrique. Pour y parvenir, nous entendons user d'une démarche analytico-critique et déductive dont la finalité est la paix sociale en Afrique.

1. De la nécessaire neutralité politique des religions

La critique de l'ethnophilosophie, entreprise par Hountondji, et à laquelle son « nom reste attaché avec quelques autres » (P. J. Hountondji, 1997, p. 15), s'insurge en partie contre l'implication de la religion et des religions – par le canal des discours des hommes d'Église – dans la démarche liberticide du politique. L'urgence, selon Hountondji, est à une autonomisation du religieux à l'égard de la politique. La religion doit pouvoir s'affranchir de ses visées politiques afin de retrouver son sens originel : le salut de l'âme et, par ricochet, l'affirmation pleine et entière de la liberté humaine sous toutes ses formes.

Hountondji plaide dans le sens de « la nécessaire neutralité politique des religions ». (P. J. Hountondji, 1997, p. 267), d'autant plus que pour G. Bucumi (2020, p. 1) : « Terre de spiritualité et de coexistence entre différents courants religieux et animistes, l'Afrique peine encore à réguler son système de rapports religions-États ». Il n'est donc pas de la nature de la religion de parler de politique, de faire de la politique ou de s'immiscer dans le champ politique. Le religieux ne fait pas de la politique, au sens wébérien du terme car, non seulement, il ne vit pas « pour » la politique, mais également ne vit pas « de » la politique. (M. Weber, 1963).

Ne s'inscrivant ni dans l'une ni dans l'autre des acceptions de la pratique politique, la neutralité politique des religions se veut, à première vue, une réalité. Pour fonder en raison une telle perception de la religion, il importe de mettre en avant la nature-même de la religion. Celle-ci ne trouve sens et consistance que dans la constante évocation par l'homme de la présence de Dieu, à travers l'institution par les humains d'une relation – verticale – avec Dieu, ou même des divinités.

Dès lors que le nom de Dieu se trouve invoqué, il va sans dire que la religion relève d'un ordre distinct de celui de la politique. Car, si la première relève du spirituel, de l'invisible, de l'immatériel, parce que portée par la foi, la seconde, quant à elle, se trouve liée à l'existence humaine concrète. Elle se préoccupe d'organiser le cadre social, de régir l'existence des hommes dans le sens d'une existence collective harmonieuse. La religion se donne, à ce titre, pour vocation de relier les hommes à Dieu, quand la politique se charge d'harmoniser la relation horizontale entre les hommes. Ces caractéristiques spécifiques à la religion, d'une part, et à la politique, d'autre part, imposent à la religion de se tenir à distance des affaires strictement humaines dont se charge la politique. Saint Augustin (1994) n'entrevoit-il pas cette démarcation apparente de la religion de la politique en évoquant différemment la « cité terrestre » et la « cité céleste » ?

Tout ce qui est de l'ordre du terrestre, du matériel ou des humains, se veut temporel. La temporalité dénote de l'incapacité à résister à l'usure du temps. En ce sens, ce qui est temporel est non seulement soumis à l'usure du temps, mais aussi et surtout aux opinions et aux pratiques des hommes. La politique ne peut, dans ce cas, revendiquer une certaine

virginité. Elle porte en elle des signes de corruption, dans le sens de la perversion, de la constante altération du jugement des hommes. C'est pourquoi E. Kant (1880, pp. 41-42) met le philosophe en garde contre la politique : « Que les Rois deviennent philosophes, ou que les philosophes deviennent Rois, on ne peut guère s'y attendre. Il ne faut même point le souhaiter, parce que la jouissance du pouvoir corrompt inévitablement la raison, et altère la liberté du jugement ».

Cette prise de position de Kant est aux antipodes de la théorie des Philosophes-Rois ou des Rois-Philosophes de Platon (1945). Soucieux de bâtir la *kallipolis*, la cité idéale, Platon demeure convaincu que son avènement et sa pérennité ne peuvent réunir leurs conditions de possibilité que de par l'accession des philosophes au pouvoir, ou par la pratique de la philosophie par les dirigeants politiques. Exclure les philosophes de la gestion de la cité revient, par conséquent, à courir le risque d'une perturbation de l'ordre social. Dans la perspective platonicienne, en dehors du philosophe, nul ne peut se donner de guider habilement les hommes en vue de la réalisation du vivre-ensemble. « En d'autres termes, si la cité est malade et si la thérapie consiste en une nouvelle forme constitutionnelle, il convient d'identifier les médecins qui possèdent l'autorité et la compétence requises pour prescrire une telle thérapie ». (M. Vegetti, 2001, pp. 265-266). Et Platon croit avoir identifié de tels médecins : les philosophes ou la pratique philosophique.

La mise en garde kantienne, à l'endroit des philosophes, s'adresse implicitement aux religions. Celles-ci ne doivent s'accommoder d'une proximité avec la politique sous peine de se détourner de leur vocation originelle : la Vérité. Or, la religion s'efforce autant que faire se peut de délivrer, à chaque instant, du mal, du péché. Tout en demeurant convaincue que la perfection n'est pas de ce monde, elle n'a de cesse de prescrire aux hommes des préceptes, sous forme de commandements, dont l'observance ne peut que les conduire sur le chemin de la Vérité, de la perfection. Toutes choses qui semblent incompatibles avec la politique, dépeinte comme le lieu de la corruption, de la perversion.

Au regard des fins qu'elle se propose d'atteindre, la politique ne fait réellement bon ménage avec les préoccupations d'ordre éthique, d'autant plus que « les animaux dont le prince doit savoir revêtir les formes sont le renard et le lion ». (N. Machiavel, 1986, p. 70). La ruse du renard et la force du lion constituent les qualités fondamentales de tout dirigeant politique, selon Machiavel. Dans une telle perspective, une ligne de démarcation semble tracée entre la religion et la politique. Alors que celle-ci n'a en vue que la fin ultime des actions, qui se situe au plan de la quête de l'efficacité, celle-là met en avant les valeurs censées réguler l'existence humaine en vue de rapprocher davantage les individus de Dieu.

D'ailleurs, la sécularité même de l'État, dans certaines Constitutions ou Lois fondamentales, ne peut qu'incliner la religion à observer une certaine neutralité à l'égard de la politique. La reconnaissance plus ou moins explicite de l'héritage colonial, s'inspirant en cela des pratiques en vigueur au sein des anciennes puissances colonisatrices, conduit à l'adoption de certaines dispositions mises en avant par ces anciennes puissances. C'est ainsi que des États d'Afrique francophone ont adopté le principe de la laïcité, auquel la Loi française de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État est loin d'être étrangère.

En séparant les affaires religieuses des affaires politiques, la Loi de 1905 entend mettre la religion et la politique à leur place respective, les conviant en cela à s'abstenir de toute ingérence. C'est donc l'autonomie de la politique à l'égard de la religion qui se trouve de plus

en plus affirmée. L'État n'est pas à être dirigé selon des prescriptions religieuses, mais en tenant compte des intérêts et des préoccupations de la communauté. Il s'ensuit que la mise en application de cette disposition impose aux religions de ne point influencer sur le cours de la vie politique.

Dans cette optique, les communautés religieuses ont « l'obligation d'observer une bienveillante neutralité, leur vocation réelle étant de rappeler les politiques au respect des grands principes non négociables de l'éthique universelle : tu ne tueras point, tu ne détourneras point les deniers publics, etc. ». (P. J. Hountondji, 1997, p. 267). Mais, les religions, en Afrique, n'ont-elles pas à s'ingérer, de temps à autre, dans la vie politique ?

2. De l'irruption du religieux dans le champ politique

La bienveillante neutralité politique des religions dont fait état Hountondji, est en soi une immixtion dans la vie politique des États. Celle-ci, dans la quasi-totalité des États africains, n'est pas toujours conforme à l'idéal de société tant recherché. Pour Hountondji les religions ne sauraient, pendant longtemps, se complaire dans un apolitisme satisfait, et rester sourdes « à cet appel, à ce cri de douleur qui monte de tout un continent. Il faut faire quelque chose. Il faut mobiliser toutes les forces disponibles, y compris les forces intellectuelles et scientifiques pour mettre fin à la tragédie ». (P. J. Hountondji, 2004, p. 97).

Cet élan collectif, voulu par Hountondji, pour sauver les communautés d'un naufrage collectif, engage également les religions. L'exigence de neutralité politique que les religions s'imposent *de facto* ne doit, par conséquent, perdurer. Elles se doivent d'en faire leur deuil. Car, en tout état de cause, il n'y a pas d'un côté les communautés religieuses et, de l'autre, les acteurs politiques ou la communauté politique. Les religions font partie intégrante des forces disponibles sur le continent. Elles sont, à la fois, des forces intellectuelles et morales dont la mobilisation ne peut qu'impacter positivement la vie politique et, partant, les communautés dans leur ensemble.

Les religions sont animées par des guides, le plus souvent charismatiques qui, au-delà de leur cursus scolaire, universitaire et de leur formation théologique, restent d'abord et avant tout des citoyens. À ce titre, ils ont leur avis à donner sur la marche des États, en se prononçant à l'occasion sur les dérives, en dénonçant toutes les pratiques ramant à contre-courant des principes de l'État de droit et de la bonne gouvernance. Ils jouent, à cet effet, le rôle d'éveilleurs de conscience, en réinvestissant l'espace public, la vie politique. Ne dit-on pas d'ailleurs de la religion qu'elle reste et demeure la dernière poche de moralité ?

La parfaite illustration de la réussite de « l'aventure politique des religions », aux yeux de Hountondji, s'incarne incontestablement en la personne de Monseigneur Isidore de Souza, alors Archevêque de Cotonou, Président du présidium de la Conférence nationale des Forces vives du Bénin (19-28 Février 1990), qui a consacré « le passage en douceur de la dictature à la démocratie ». (S. Adjovi, 1993, p. 198). Monseigneur de Souza reste et demeure une figure incontournable ayant impacté positivement cette Conférence, qui a contribué à l'avènement de la transition démocratique, aussi bien au Bénin qu'en Afrique Subsaharienne, notamment francophone. (S. Adjovi, 1993 ; P. J. Hountondji, 1997, 1999 ; I. Mensah, 2011).

Au-delà de la personnalité de Monseigneur de Souza, l'accent doit être mis sur le poids de la religion en général dans l'édification d'une communauté de valeurs, prélude à

l'émergence d'un nouvel ordre politique. Incontestablement, ce nouvel ordre est adossé à l'application des principes fondamentaux de la démocratie, même si cette posture de la religion

n'invalide pas *a posteriori* [les] positions sur la nécessaire neutralité politique des religions. Tout au plus montre-t-il comment, en ces circonstances exceptionnelles, la volonté de neutralité a pu sécréter quelque chose comme une politique fondamentale, une politique non politicienne – (...) par opposition à la petite politique : comment l'éthique peut faire irruption dans le champ politique et, au moins temporairement s'imposer, aux positions partisanses. (P. J. Hountondji, 1997, p. 267).

Aussi, l'intervention des religions ne se limite aucunement à des séquences épisodiques de la vie politique. C'est une œuvre inscrite dans la durée, inséparable de l'existence des communautés humaines. Les religions, en Afrique, pour les plus significatives d'entre elles, s'investissent de tout temps dans la quête des voies et moyens à même de contribuer à l'assainissement de l'environnement politique, préalable au vivre-ensemble et au bien-être des communautés. Cette implication prend des formes diverses et variées, comme le souligne M. K. Agayi (2010, p. 181), au sujet de l'Église :

L'attitude de l'Église catholique face à la vie politique des nations africaines en période de transition démocratique n'est pas singulière. À plusieurs reprises elle est intervenue sous différentes formes, mais elle a aussi connu des moments de silence. Ses principales interventions sont de deux formes : les lettres pastorales et les responsabilités politiques. Les occasions d'intervention sont nombreuses, mais les principales sont les Assises Nationales, les élections, les coups d'État et les moments de prière. Les contenus des interventions sont aussi variés que les occasions.

Il s'agit, pour l'Église et, au-delà, les religions, d'interférer ouvertement dans la gestion des affaires publiques, sous forme de dénonciation des pratiques politiques en vigueur, d'interpellation des acteurs politiques, de propositions ou même de conduite des affaires de l'État. Toutes les fois que la vie de la nation se trouve menacée, d'une façon ou d'une autre, les religions ne peuvent donc marquer leur indifférence. Les religions sont ainsi en première ligne de la contestation, ce qui amène à « comprendre l'Église « comme une institution de critique sociale » située ni à côté ni au-dessus de la réalité sociale. (...). Les évêques d'Afrique, toutes confessions confondues, ont joué des rôles considérables dans l'émergence des processus démocratiques de leurs divers pays ». (B. Ukwuije, 2007, p. 292).

Ukwuije cite, tour à tour, ceux qui passent pour être la face visible de l'implication du religieux dans la politique. Il s'agit de Monseigneur Desmond Tutu, évêque anglican de Johannesburg et prix Nobel de la paix, en 1984, qui aura fortement contribué au démantèlement de l'apartheid en Afrique du Sud et au processus de réconciliation orchestré par Nelson Mandela, premier Président noir de la nation arc-en-ciel. C'est d'ailleurs pourquoi, Dolbeau insiste sur la place de la religion comme mode de structuration de la transition démocratique sud-africaine. Selon lui : « Les Églises ont eu un rôle essentiel dans la chute de l'apartheid et la mise en place des conditions politiques de négociation. Par ailleurs, l'utilisation du référentiel religieux a accompagné et structuré le processus de démocratisation et la construction d'une identité nationale, à travers l'émergence d'une nouvelle « religion civile » ». (J.-M. Dolbeau, 1999, p. 92).

Hormis les bons offices de Monseigneur De Souza, au Bénin – ci-dessus évoqué – Ukwuije souligne également ceux de Monseigneur Laurent Monsengwo, au Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo (RDC)) et de Monseigneur Ernest Combo, au Congo-Brazzaville. Même si les deux derniers ont, à un moment donné, présidé le Conseil National pour assurer la période de transition démocratique de leurs pays, sans connaître toutefois le succès escompté, « il n'en demeure pas moins que leurs actions témoignent de la volonté des Églises d'Afrique de prendre à bras-le-corps aussi bien une critique sociopolitique de leurs sociétés que la tâche de faire advenir des institutions justes ». (B. Ukwuije, 2007, p. 292). Toutefois, le courage politique des religions n'est-il que l'apanage des hommes d'Église ? Est-il légitime d'évoquer le silence ou le manque « d'activisme politique » de certaines communautés musulmanes et de leurs leaders ? En tout état de cause, au même titre que l'Église, l'Islam se sent concerné par l'avènement d'un ordre politique juste en Afrique, d'autant plus qu'on est d'abord citoyen de tel ou tel État avant d'être membre de telle ou telle communauté religieuse. Ce statut de citoyen incline bien évidemment à faire le deuil d'un silence complice ou coupable à l'égard de l'immobilisme politique ou du *statu-quo*. L'Islam a donc sa partition à jouer, et il le joue dans bien des cas, au-delà de toute forme de subordination ou de compromission.

C. Coquery-Vidrovitch (2013) se réfère au cas sénégalais, avec la présence des deux principales confréries que sont les Mourides, descendants du marabout Ahmadou Bamba, qui vécut au début du XX^e siècle, et les Tidjanes (issus de la Tijaniyya créée par El Hadj Omar). Certes, les Tidjanes sont numériquement plus importants que les Mourides, mais leur rôle politique, assez conservateur, est moindre que celui des Mourides. La capitale mouride, Touba, grand lieu de pèlerinage, et deuxième ville du Sénégal, passe pour être un véritable État dans l'État, au regard de l'influence de cette confrérie sur la vie politique sénégalaise.

Au Mali, l'omniprésence de l'imam Mahmoud Dicko, au fil des crises et des ans, fait désormais de lui une figure incontournable dans le microcosme politique. Dicko est un imam rigoriste, tenant d'un islam minoritaire, dans un pays à 95 % musulman, dominé par le syncrétisme de l'islam malékite. Mais, en une vingtaine d'années, il s'est positionné comme un personnage-clé de la scène politique malienne. Toujours drapé dans un boubou blanc, couleur de la pureté en islam et de la probité en politique, il se fait le porte-voix en quête inlassable de bien-être et qui n'a de cesse de ressasser les frustrations des populations, face au malaise socio-politique dont le Mali a du mal à se défaire. Pour les observateurs de la scène politique malienne, l'influent prédicateur passe pour « un faiseur de roi ».

Après avoir été l'un des soutiens de l'ex-Président Ibrahim Boubacar Kéita (IBK), lors de la présidentielle de 2012, il s'inscrit, par la suite, en première ligne de la contestation de son pouvoir, à partir de 2020. À la tête d'une coalition composite au sein de laquelle cohabitent partis politiques et mouvements religieux, dénommée « Mouvement du 5 juin », il réclame ouvertement la démission du Président Kéita. Acculé de toutes parts, celui-ci sera contraint à la démission, le 18 août 2020. Toutefois, cette démission est loin de briser l'élan contestataire de Mahmoud Dicko. En somme : « Les religions qui font partie de la raison publique sont donc « raisonnables » parce qu'elles sont « raisonnantes » : elles sont capables d'apporter des arguments dans la discussion publique et de participer positivement aux débats les plus importants pour le bien public ». (C. Audard, 2009, p. 114).

Toujours est-il que ce constant regard de la religion sur la vie politique, au sein des États africains, contribue dans bien des cas à la distorsion des liens entre politiques et

religieux. Les fréquentes prises de position des religieux soulèvent bien souvent la levée de boucliers de la part des politiques, pas toujours disposés à recevoir des critiques quant à la conduite des affaires de l'État. Toute chose qui ne peut qu'occasionner une sourde rivalité entre la politique et la religion qui « visent le même but précisément, le pouvoir qu'elles ne peuvent ni ne veulent partager ». (P. Dumouchel, 2003, p. 238). Mais s'il est avéré qu'elles n'ont en vue que la paix sociale, n'est-il pas alors convenable de réfléchir aux conditions de leur saine cohabitation ?

3. Pour une cohabitation harmonieuse entre religion et politique

En émettant le vœu de la nécessaire neutralité politique des religions, Hountondji entend non seulement restituer à la religion sa nature fondamentale, mais aussi et surtout créer les conditions de la paix ou de la cohésion sociale. Il demeure tout de même convaincu que celle-ci ne peut être établie au moyen de la terreur, de la force : « Ce n'est pas par la matraque que nous réaliserons l'unité de pensée au sein de nos peuples. C'est au contraire en reconnaissant à chacun le droit à la parole, le droit à l'erreur et à la critique ». (P. J. Hountondji, 1980, p. 256).

En effet, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel n'ont toujours pas fait bon ménage dans l'histoire de l'humanité. L'un a toujours cherché à inféoder l'autre. Or, dans les normes, la mission fondamentale, assignée au pouvoir spirituel, est avant tout d'ordre religieux et non politique, économique et social. En rigueur de termes, le croyant a pour vocation d'annoncer la bonne nouvelle du salut aux hommes et aux femmes de ce temps, et non de faire de la politique. Par exemple, le code du droit canonique (1983, 285 § 4) régissant l'Église catholique stipule en ces termes : « Il est interdit aux clercs de remplir les charges publiques qui comportent une participation à l'exercice du pouvoir civil ». Il en découle les obligations et les droits des clercs à l'égard du pouvoir temporel.

Les religieux, en raison de la mission dont ils sont investis, ont la responsabilité de promouvoir l'unité entre les hommes. À ce titre, ils se doivent d'être neutres pour mieux arbitrer. Dans ce sillage, et selon le canon 287 § 2 de l'Église catholique : « Ils (clercs) ne prendront pas une part active dans les partis politiques ni dans la direction des associations syndicales, à moins que, au jugement de l'autorité ecclésiastique compétente, la défense des droits de l'Église ou la promotion du bien commun ne le requièrent ». Cette ordonnance juridique et canonique laisse poindre qu'aucun membre de la hiérarchie de l'Église n'a le droit d'appartenir à un parti politique. Appartenir à un parti politique ou former un parti politique, c'est aller contre l'une des quatre notes de l'Église catholique, à savoir l'unité et l'universalité.

Toutefois, ce principe n'induit pas nécessairement un certain mutisme ou une indifférence des religions face aux réalités sociopolitiques. C'est ce que O. K. V. D. Kacou (2013, p. 112), tente de faire comprendre, lorsqu'il affirme que « l'Église doit jouer son rôle prophétique en dénonçant la course au pouvoir, les abus de pouvoir, la corruption, la démagogie, l'hypocrisie et la duplicité qui maintiennent les Africains en captivité. ». La religion ne doit pas fermer les yeux sur les dérives de la société, perpétrées par le politique. Ce qui est à César revient à César, sans priver Dieu de l'interrogation que sa parole suscite dans le monde.

En tout état de cause, avoir des opinions personnelles sur la politique ou participer à une décision politique n'est pas interdit au religieux. La Deuxième Assemblée Générale du Synode des Évêques, tenue le 30 novembre 1971 déclare, à ce sujet : « Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive ». (P.-A. Liégé et P. Paul VI, 1971, p. 251).

Partant, la religion a droit de cité dans la gestion des affaires publiques. En effet, en vue de la promotion du bien commun et de la dignité de la personne humaine, la religion a, sans cesse, l'obligation de défendre certaines valeurs sociales contraires à l'éthique. D'où, pour O. K. V. D. Kacou (2013, p. 111) : « Ici, apparaît alors la mission de l'Église, qui à travers ses pasteurs, est appelée à dénoncer tout ce qui offusque la liberté et la dignité de l'homme ». Le choix sociopolitique qui consiste à mener des actions en faveur de la justice et de la transformation du monde est une dimension constitutive de la mission spécifique de la religion. Pour corroborer cette idée, notons qu'à la lumière du canon 287 § 2, quand besoin s'en fait, l'Église catholique permet un engagement direct d'un prêtre ou d'un évêque dans la politique. Généralement, il s'agit de graves situations d'urgence où la défense des droits de l'Église et la promotion du bien commun l'exigent. Dans de pareilles situations, la décision de participation n'est pas personnelle. L'évêque ou le prêtre ne peut pas décider de sa propre initiative de participer directement à la politique, même en cas d'urgence.

Cette action directe dans la politique exige de la part de l'Église catholique une *missio*, c'est-à-dire le consentement du Saint-Siège. C'est une mission particulière que le Saint-Siège confie au membre de la hiérarchie concernée. La mission est limitée dans le temps et, une fois terminée, l'évêque ou le prêtre doit revenir pour se consacrer à sa propre mission qui est l'annonce de l'Évangile. La vie sociopolitique et la vie consacrée sont deux formes de vie qui ne sont pas alternatives mais qui s'intègrent. En conséquence, à la lumière de cette affirmation, les évêques, les prêtres, les religieux et religieuses peuvent participer à la vie politique dans les limites des lois fixées par l'Église, étant donné que « la politique est perçue comme quelque chose que nous faisons tous ». (J.-C. Djéréké, 2001, p. 73). De toute évidence, elle renvoie à toute action que l'homme pose. Dès lors les Églises d'Afrique considèrent qu'il est, non seulement de leur devoir, mais aussi de leur droit, d'intervenir dans la politique.

Au regard des propos susmentionnés, nous déduisons une collaboration entre la religion et le pouvoir politique. Cette collaboration doit être un rapport d'ordre indépendant et de distinction. Ainsi, « dans le cadre de la politique ecclésiastique, l'enjeu des pères de l'Église a été de conserver la liberté de l'Église face à l'État ». (P. Dégni Congo, 2015, p. 172). En Afrique noire, tout comme hors de nos tropiques, le pouvoir politique reconnaît le contenu substantiel de la religion, car elle constitue l'expression de la conscience collective. On dira de la religion qu'elle est la communauté morale du pouvoir politique.

Pour les religieux, l'avenir d'un pays, d'une nation se construit avec l'ensemble des forces vives qui la composent. Pour ceux-ci, la recherche de la stabilité politique est une affaire de tous les citoyens, ce qui nécessite un dialogue franc entre le temporel et le spirituel. Ce dialogue se perçoit bien avec la sollicitation des guides religieux dans la gestion des affaires nationales. À ce titre, dans les différents pays d'Afrique noire où une Conférence Nationale a été organisée, la présidence, pour la plupart des cas, a été confiée à un homme d'Église, et le plus souvent à un évêque. Au Togo, même si elle n'a pas abouti aux résultats attendus, elle fut présidée par Monseigneur Philippe Kpodzro, alors évêque du diocèse d'Atakpamé, aujourd'hui archevêque émérite de l'archidiocèse de Lomé ; au Bénin par Monseigneur Isidore De Souza, en République Démocratique du Congo par Monseigneur

Monsengwo, au Congo par Monseigneur N’Kombo, et au Gabon par Monseigneur Basile M’Vé. Au Burkina Faso, ce fut un prêtre, l’Abbé, Séraphin Rouamba qui a présidé de mains de maître le Forum National. (R. B. Kaboré, 2002, p. 254).

En juin 1991, pour débloquent une tension entre l’opposition et la mouvance présidentielle, au Burkina Faso, le Chef de l’État, Blaise Compaoré a proposé la formation d’un comité de concertation qui « regroupait douze vénérables conciliateurs venant des autorités coutumières, de l’Église catholique, de la communauté musulmane et de la fédération des missionnaires et églises évangéliques ». (R. B. Kaboré, 2002, p. 254). En Côte d’Ivoire, dans la dynamique de la réconciliation, l’Archevêque de Bouaké, Monseigneur Paul Siméon Ahouanan a été nommé par le gouvernement comme membre de la Commission Dialogue, Vérité et Réconciliation.

Cet état de fait montre bien la bonne et saine cohabitation entre la religion et le pouvoir politique. Lorsque la collaboration est saine, l’une ou l’autre des deux entités manifeste sa disponibilité pour le développement intégral de l’homme. La Conférence Épiscopale du Togo, dans sa lettre pastorale *Démocratie : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d’Amour, de Solidarité et de Paix*, met bien en évidence cette cohabitation : « L’Église se réjouit de cet accord intervenu le 12 juin. Et aujourd’hui comme hier, elle entend se mettre au service de la communauté nationale pour construire une société nouvelle, réconciliée et fraternelle ». (1991, pp. 4-5).

En Afrique, pour construire la nation, le politique ne peut faire fi de la religion, parce qu’elle se veut « être le signe, pour sortir de la torpeur de la résignation et du défaitisme, la dynamique de vie qui pousse à aller toujours de l’avant ». (A. C. Amiézi, 2021, p. 233). La franche collaboration entre la religion et le pouvoir politique est à rechercher et à promouvoir. Il ne doit pas exister d’animosité entre les détenteurs du pouvoir politique et les guides religieux. Comme l’indique leur désignation, les hommes religieux sont des guides. Leur responsabilité est aussi grande dans la gestion des affaires publiques par l’État. Celui-ci doit s’appuyer sur eux, les consulter et même prendre en compte leurs critiques. Prophètes de leur temps, les guides religieux annoncent et dénoncent. Ils encouragent et tancent quand il le faut. Il ne s’agit pas pour la religion de conquérir le pouvoir, mais plutôt d’aider le pouvoir à assumer au mieux sa mission auprès des peuples. La religion entend œuvrer à promouvoir la justice sociale, sous tous ses aspects dans le strict respect des personnes et de leur dignité.

Dans la mesure où pour vivre la démocratie, tous les citoyens doivent unir leurs forces, la religion et le pouvoir politique doivent, par voie de conséquence, s’interpénétrer dans un respect mutuel.

Conclusion

Au terme de notre étude sur la problématique de la neutralité politique des religions en Afrique chez Hountondji, nous pouvons retenir qu’une certaine neutralité est indispensable de la part de la religion par rapport aux réalités politiques. Ne maîtrisant pas tous les paramètres de la politique, avec ses avatars, la religion gagnerait à rester à la sacristie dans la recherche du divin au lieu de s’immiscer dans la gestion des affaires publiques. Mais en réalité, la religion peut-elle ne pas s’intéresser aux réalités socio-politiques ? Ne vivant pas sur une île comme Robinson Crusoe – ce personnage de Michel Tournier, dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* – la religion et ses adeptes ont le devoir de réagir face aux dérives morales en vue de la recherche et de la restauration d’une éthique dans le champ politique.

D’où, les nombreuses réactions contre les pouvoirs politiques qui n’ont fait qu’installer la méfiance alors que le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel sont tous deux indispensables

dans le développement d'un pays, d'une nation. Ordonné au bien surnaturel du peuple, le pouvoir spirituel soutient et éclaire les actions temporelles dans la société. Les deux pouvoirs, en réalité, s'exercent pour le bien des peuples. Leur dénominateur commun ou leur objectif est la réalisation du bien commun perçu comme « la synthèse de tout ce que, comme pré-conditions ou instruments, il faut réaliser dans une communauté, afin que les individus membres puissent atteindre, en activant leurs forces, leur bien individuel et social ». (F. Bernard, 1996, p. 17).

Les religions, en Afrique, sont conscientes de leur devoir d'action dans la société. Leur intention n'est pas de faire de la société nationale une société religieuse, mais d'aider les peuples à marcher vers plus de justice et de paix. Leur mission par rapport à la politique consiste à lutter pour enrayer le mal commun. Le mal commun est l'ensemble des maux que les pays africains connaissent, et dont l'origine est la tradition ancestrale et la civilisation coloniale. Ils sont d'ordre social, politique, économique et financier, culturel et religieux.

Sur le plan social, nous pouvons évoquer le mutisme, le manque d'éducation, la débrouillardise, la combine, le favoritisme, le népotisme, les privilèges, les passe-droits, la jalousie. Sur le plan politique, nous avons, entre autres, le manque de transparence, le régionalisme, l'intolérance idéologique, l'esprit partisan, la copie servile des modèles étrangers en vue d'asseoir son pouvoir. Sur le plan économique et financier, on note le manque de rigueur dans la gestion des deniers publics, les détournements et les rançonnements sur les projets.

Sur le plan culturel, il y a la non-valorisation du patrimoine culturel, traité souvent de folklorique. Sur le plan religieux, l'on aperçoit la prolifération de sectes ou de mouvements, dont le but est la volonté de puissance ou la soif d'argent. La promotion du bien commun passe donc par la lutte contre tous ces problèmes. Le mal commun n'est pas le seul problème des Africains. D'autres problèmes, liés au comportement des personnes, sont aussi à combattre.

Pour le bien des populations, la religion et le pouvoir politique doivent collaborer en parfaite entente pour la réalisation des œuvres sociales, la restauration de la justice sociale, le respect des libertés individuelles et la promotion de la paix durable. S'il est vrai que les efforts des communautés religieuses, dans les constructions et le service dans les écoles, les lieux de formation et les centres de santé, témoignent de la relation d'entente entre les religions et la politique dans de nombreux pays africains, il n'en demeure pas moins qu'il convient d'intensifier la cohabitation. Il ne faudrait pas non plus oublier que la présence des guides religieux dans les tribunes d'honneur, lors des manifestations politiques nationales, est significative pour la nation. Cela traduit la symphonie des libertés, indispensable à la vie d'une nation. Le pouvoir et la religion doivent se respecter mutuellement, s'épauler, s'édifier, et chercher permanentement à vivre une solidarité créatrice, dans la lumière des valeurs divines, proposées par le Créateur pour la libération de tout homme et de tout l'homme. Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel constituent le socle de l'avenir de toute société.

Références bibliographiques

ADJOVI Séverin, 1993, *De la dictature à la démocratie sans les armes*, Paris, Éditions CP 99.

AGAYI Marc Kodjo, 2010, *L'engagement politique des chrétiens dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest (1990-2005)*, Thèse pour l'obtention du grade de Docteur en Théologie catholique – Spécialité : Théologie morale. Présentée et soutenue publiquement le 4 Novembre 2010, sous la direction de René HEYER, à l'Université de Strasbourg (France).

AMIEZI Alain Clément, 2021, *Espérance eschatologique et libération en Afrique. Pour une attente active des fins dernières*, Abidjan, Éditions Collogny.

AUDARD Catherine, 2009, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », *Raisons politiques*, Paris, Éditions Presses de Sciences Po, vol. 2, n° 34, pp. 101-125.

AUGUSTIN Saint, 1994, *La Cité de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil.

BERNARD François, 1996, *Politique et Religion*, Paris, Éditions Forum.

BUCUMU Guy, 2020, « La religion dans les constitutions africaines : l'Afrique francophone entre héritage laïque et traditions religieuses », *Rivista telematica* [En ligne], <https://www.statoe.chiese.it>, consulté le juin 2023 à 10 h 12 mn.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU TOGO, 1991, *Démocratie : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Éditions Saint Paul.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 2013, « Religion et politique en Afrique subsaharienne », [En ligne], <https://www.revue-internationale.com/2013/09/religion-et-politique-en-afrique-subsaaharienne>, consulté le 12 mai 2023 à 4 h 22 mn.

DÉGNI Congo Paulin, 2015, *Les Pères de l'Église et la justice sociale*, Abidjan, Éditions UCAO.

DJÉRÉKÉ Jean-Claude, 2001, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Éditions Karthala.

DOLBEAU Jean-Michel, 1999, « Églises chrétiennes et démocratisation en Afrique du Sud », *Autrepart*, n°10, pp. 91-103.

DUMOUCHEL Paul, 2003, « La religion comme problème politique », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 22, pp. 236-247.

HOUNTONDJI Paulin Jidenu, 1980, *Sur la "philosophie africaine" : critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, Éditions CLÉ.

HOUNTONDJI Paulin Jidenu, 1997, *Combats pour le sens – Un itinéraire africain*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant.

HOUNTONDJI Paulin Jidenu, 1997, « Violence et politique : Problèmes du passage à la démocratie », *Revue Africaine de Sociologie*, Vol. 3, N° 1, pp. 56-74.

HOUNTONDJI Paulin Jidenu, 2004, « Philosophie et politique : Pour une discussion avec Lansana Keita », *Afrique et Développement*, Vol. XXIX, N° 1, pp. 95-106.

JEAN PAUL II Pape, 1983, *Code du droit canonique*, Paris, Éditions du Cerf.

KABORÉ Roger Bila, 2002, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, Paris, Éditions L'Harmattan.

KACOU Oi Kacou Vincent Davy, 2013, « Repenser l'humain comme l'horizon de réponse à l'atteinte de la dignité de la personne humaine », *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, N° 38, Abidjan, RUCAO.

KANT Emmanuel, 1880, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Paris, Éditions G. Fischbacher.

LIÉGÉ Pierre-André et PAUL VI Pape, 1971, *Synode des évêques de 1971 : Le sacerdoce ministériel. La justice dans le monde*, Paris, Éditions du Centurion.

MACHIAVEL Nicolas, 1986, *Le Prince*, traduction et commentaire par Catherine Roux-Lanier, Paris, Éditions Bordas.

MENSAH Israël, 2011, *Isidore de Souza : figure fondatrice d'une démocratie en Afrique – La transition politique au Bénin (1989-1993)*, Paris, Éditions Karthala.

PLATON, 1966, *La République*, traduction Robert Baccou, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.

PLATON, 2008, *Lettre VII*, traduction Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion.

UKWUIJE Bede, 2007, « Existe-t-il une théologie politique en Afrique ? », *Laval théologique et philosophique*, Vol. 63, N° 2, pp. 291-303.

VEGETTI Mario, 2001, « Le règne philosophique », FATTAL Michel (dir.), *La philosophie de Platon*, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 265-297.

WEBER Max, 1963, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions.

AU-DELA DU *CONTRAT SOCIAL*, MICHEL SERRES ET *LE CONTRAT NATUREL*

Dr. Kadio Mathieu ANGAMAN

Maitre-assistant

Enseignant-chercheur à l'Université Alassane Ouattara, Bouaké, Cote d'Ivoire.

angamankadio@gmail.com

Résumé

Le contrat social élaboré par Rousseau pour l'organisation de la société humaine a une résonance particulière chez Michel Serres. Considéré comme essentiellement anthropocentrique, Michel Serres estime qu'un contrat naturel s'impose entre l'homme et la nature afin de mettre fin à toutes les violences que lui fait subir l'homme. Ériger la nature en un sujet de droit, c'est selon lui, sécuriser et la nature et l'homme des avatars dont il est lui-même responsable. Comme la nature est un être non pensant et incapable de décider, le *tiers instruit* est celui qui est habilité à signer ce contrat à sa place parce qu'instruit à la chose environnementale. C'est l'occasion de résoudre avec plus d'objectivité la question environnementale pour les générations présentes et à venir et parvenir ainsi à un développement durable.

Mots clés

Contrat naturel-Contrat social- Développement durable-Nature-Politique-Protection.

Beyond the social contract, Michel Serres and the natural contract.

Abstract

The social contract drawn up by Rousseau for the organization of human society has a particular resonance with Michel Serres. Considered as essentially anthropocentric, Michel Serres believes that a natural contract is essential between man and nature in order to put an end to all that man inflicts on him. To establish nature as a subject of law is, according to him, to secure both nature and man from the avatars for which he himself is responsible. As nature is a non-thinking and unable to be decided, the tiers-instructor is the one who is skill to sign this contract in its place because it is harvested with the environmental thing. This is an opportunity to resolve the environmental issue more objectively for present and future generations, thus achieving sustainable development.

Keywords

Nature-Natural contract - Politics-Protection-Social contract-Sustainable development.

Introduction

La crise environnementale est de plus en plus préoccupante en raison des enjeux liés à la question environnementale. De ces enjeux, le plus complexe est l'économie dont la gestion donne du fil à retordre aux penseurs. La difficulté réside dans le fait que l'humanité en général, et chaque individu en particulier, aspire à une existence libre et épanouie. Pourtant, l'épanouissement matériel ne peut se faire sans exploiter la nature. En effet, le triomphe de la raison ou les Lumières a donné un coup de fouet à l'industrialisation suivie d'un capitalisme dynamique et hégémonique. Ayant la quête du profit comme sève nourricière, le capitalisme se fonde sur l'utilité et l'efficacité pour bâtir son système de fonctionnement et de développement. Pour être plus efficace, le capitalisme fait recours à la science et à la technique pour faire de l'homme le « maître et possesseur de la nature » (R. Descartes, 1951, P. 91) afin de mieux l'exploiter, et mieux la dominer. L'environnement dans ces conditions devient pour l'homme le moyen de réalisation de soi. Cette attitude écocide met à mal l'équilibre naturel et menace par-dessus tout, la vie de l'homme et celle des autres espèces vivantes. Pour mieux apprécier la relation de l'homme et de la nature, Michel Serres envisage un contrat naturel, lequel contrat prend en compte à la fois l'homme mais aussi et surtout la nature qui le constitue, l'abrite et le nourrit comme sujet de droit. Il estime que le contrat social élaboré par J.J. Rousseau revêt un caractère anthropocentrique c'est-à-dire, qu'il ne prend pas en compte la nature, mais uniquement l'homme. Mieux, le contrat social s'avère incomplet, donc incapable de garantir une vie paisible à l'homme. Aujourd'hui, nous nous trouvons en face d'une réalité qui se sent dans le quotidien de chaque individu et qui exige qu'on agisse de manière quantitative mais surtout qualitative envers les composants de l'environnement. Soucieux de cette situation, Michel Serres, à travers le contrat naturel, veut garantir la sécurité de la nature en faisant d'elle un sujet de droit en complément du contrat social de Rousseau. Le sujet à analyser "*au-delà du contrat social, Michel Serres et le contrat naturel*" s'inscrit dans cette logique. Cependant, ce sujet ne peut être analysé sans s'interroger comme suit : au-delà du contrat social, l'érection de la nature en sujet de droit peut-elle garantir l'épanouissement de l'homme ? Si le contrat social semble insuffisant, comment le contrat naturel de Michel Serres peut-il aider l'homme à mener une vie paisible et épanouie ?

La réponse à ces questions vise à amener l'homme à revisiter ses relations avec la nature en adoptant un comportement écocitoyen. C'est l'occasion de reconnaître la nature comme un sujet de droit pour le simple fait qu'elle constitue le fondement de l'existence des espèces vivantes. Pour atteindre ces objectifs, nous utiliserons la méthode historico-critique, c'est-à-dire convoquer le contexte d'émergence du contrat naturel chez Michel Serres en s'appuyant sur Rousseau. Il s'agit de montrer les limites du contrat social par rapport au contrat naturel de Michel Serres, ensuite analyser la nécessité de ce nouveau contrat entre l'homme et la nature en le considérant comme fondement de développement durable.

1. Du contrat social au contrat naturel de Michel Serres.

La guerre engagée contre tout ce qui relève de la nature avait déjà commencé avec la nature humaine, cette nature intérieure à l'homme qu'il s'impose de civiliser pour une vie sociétale harmonieuse et épanouie. Rousseau l'appelle l'état de nature.

L'état de nature pris comme hypothèse de travail, est saisi par Rousseau comme un état d'indépendance, où l'homme ne dépend ni de l'autre ni d'aucune autorité. Pour lui, la société humaine est le lieu de domination, de corruption parce que « l'homme est né libre, et partout il est dans les fers » (J.J. Rousseau, 2016, P. 68). À ce titre, l'état de nature ou société naturelle peut être perçu comme une entière indépendance, l'état « dans lequel se trouvent les

hommes avant l'institution du gouvernement » (R. Derathé, 1979, P.126). Dans cet état, l'individu ne dépend de personne, d'aucune loi, d'aucune autorité. Il ne dépend que de lui-même et de sa seule force. Cette liberté fait que pris individuellement, le plus fort peut être le maître pour sa propre conservation parce qu'il n'y a pas d'organisation sociale, d'autorité, de loi. On peut même dire qu' « aucun homme n'a une autorité sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes » (J.J. Rousseau, 2016, P. 72). Cela signifie que la voie de recours, demeure la convention c'est-à-dire, unir les forces pour en faire une force collective invincible sinon, « le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. » (J.J. Rousseau, 2016, P. 78). C'est le pacte social. Ce pacte consiste à unir les forces et les libertés individuelles pour en faire une plus forte à laquelle il est impossible de résister. On peut dire que la seule façon de mettre fin à la liberté naturelle est de parvenir à la seule loi qui exige le consentement unanime ou pacte social. Mieux, « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. » (J.J. Rousseau, 2016, P. 79).

À l'instar du contrat social dont l'instauration a été bénéfique pour l'équilibre de la société humaine, le contrat naturel s'impose comme une solution bénéfique pour la sauvegarde de la nature parce que le progrès technoscientifique a profondément affecté notre milieu de vie. Ce dynamisme technoscientifique trouve son fondement à l'époque des Lumières avec le triomphe de la raison.

1.1-Les Lumières ou l'effondrement des relations de respect, d'harmonie entre l'homme et la nature.

L'avènement de la science et de la technique à partir du XVIII^e siècle et l'expansion du capitalisme après la seconde guerre mondiale ont donné un coup d'accélérateur à l'économie mondiale émaillée de niveaux de richesse différents et de disparité monétaire dont la conséquence logique est l'exploitation abusive et la domination de la nature.

Annonçant le triomphe de la raison, une révolution dite révolution scientifique voie le jour créant une rupture entre les anciennes habitudes jugées irrationnelles pour le culte de la raison. Comme le dit la devise des Lumières avec (E. Kant, 2013, P. 11), « *'sapere aude'* ait le courage de te servir de ton propre entendement », la raison se présente comme le *'messi'* du devenir de l'humanité. Sous la bannière de la science et de la technique, elle développe un nouveau rapport avec la nature faisant d'elle un réservoir de trésors à exploiter. Cette idée se justifie à travers les propos de (M. Heidegger, 1958, P. 20) ; « l'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme un bassin houillé, le sol comme un entrepôt de minerais ». Ayant pour buts l'industrialisation et la quête du profit avec le système capitaliste, la relation entre l'homme et la nature perd son sens de respect et d'harmonie pour une relation, cette fois ci similaire à celle du maître et de l'esclave, de dominant et de dominé. Cet assujettissement de la nature, son érection en moyen met à mal l'équilibre de l'écosystème naturel menaçant la vie des espèces vivantes y compris l'homme. Pourtant, l'on aspire à un développement durable qui prenne en compte la génération présente et celle à venir. Nous sommes en droit de dire que « notre rapport fondamental avec les objets se résume dans la guerre et la propriété » (M. Serres, 1992, P. 58). En effet, les actions de l'homme contemporain portent en leur sein les gènes de destruction de la nature. Cela implique « (...) que la domination totale de la technique planétaire a fini par rendre possible la destruction totale de l'humanité » (S-A. Hicham, 2009, P. 18). On assiste à un changement de paradigme où désormais, l'union qui caractérisait l'homme et la nature et qui témoignait d'une parfaite harmonie entre les deux,

donne lieu à une nouvelle position de l'homme. Il se positionne désormais comme un être extérieur à la nature qui a tous les droits d'agir comme bon lui semble. C'est ce qui explique le fait que l'on utilise la nature comme un moyen et non comme une fin. Cette vision instrumentale de la nature ne prend son sens et sa valeur qu'en rapport à la vie humaine, aux services qu'elle lui rend. La rationalité économique dominante de nos jours se développe en dehors de toute considération écologique. Cette attitude de prédation liée au comportement pervers de la rationalité instrumentale/technique et de la rationalité économique conduit à l'oubli du souci écologique tel que l'entend Michel Serres. L'opposition homme/nature coupable de tous les péchés passés et de toutes les rétributions négatives à venir sont tributaires de la philosophie des Lumières et de la propagande scientiste. Ce bouleversement des valeurs anciennes fondées sur la divinisation de la nature tend à nuire à la génération présente et à venir. Le respect de la loi de la nature a contribué à préserver l'harmonie entre l'homme et la nature. Cette tendance a permis aux antiques de vivre sans souci écologique hormis les calamités inhérentes à la nature et à son fonctionnement. En effet, dans l'Antiquité, l'homme avait un mode de vie soumis à la nature. Il existait une parfaite symbiose entre les désirs et l'ordre de la nature comme l'entendent les stoïciens et les épicuriens. (M. Serres, 2009, P. 35), écrit que

le premier acte d'une évolution majeure de notre rapport au monde et au destin humain se joue dans l'Antiquité, où les sages même quand elles s'opposaient, distinguaient, de conserve, des choses qui dépendaient de nous et celles qui n'en dépendaient pas. Le sage savait ou devrait exercer sa conduite et sa volonté, libres, sur les premiers sans s'inquiéter des autres, qu'il tenait de la nécessité. Des stoïciens, des épicuriens à mon père en passant par la Fontaine, nul n'aurait eu l'arrogance d'espérer un jour régenter le climat, les épidémies, l'heure de sa naissance et celle de sa mort.

Cela signifie que la relation homme/nature revêt d'un caractère ontothéologique, une relation fondée sur le respect et la crainte de la réaction de la divine nature face aux déboires des hommes. Ce qui signifie que la nature n'est pas un simple amas d'espèces végétales et animales, elle vaut plus qu'une apparence matérielle telle que l'entend les technocrates et les capitalistes. À en croire (K. M. Angaman, 2017, P. 25) « Le rapport entre l'homme et son environnement est plus profond que celui d'avec un simple milieu de vie. ». L'homme fait partie des espèces qui composent la nature par conséquent, il a obligation de respecter la nature, de se conformer à la loi qui la structure afin de vivre en harmonie avec cette nature.

2-Le contrat naturel et la protection durable de la nature.

La sauvegarde de la nature à l'ère des technosciences semble complexe au regard des enjeux liés à la question. En effet, une analyse sérieuse et rigoureuse mérite d'être menée pour aboutir à des solutions à la hauteur du souci écologique. (H. Jonas, 1990, P. 16), pour dire que le problème environnemental orchestré par les déboires extrêmes des technologies exige des mesures extrêmes, écrit ceci : « l'aventure de la technologie, avec ses risques extrêmes, exige ce risque de réflexion extrême ». Il s'agit d'élaborer une solution en termes de contrat selon Michel Serres, qui puisse garantir un héritage environnemental durable.

L'instrumentalisation de la nature à partir du décret cartésien et l'expansion du système capitaliste d'après la seconde guerre ont accentué l'exploitation de la nature avec une violence sans précédent. Comment venir à bout de cette attitude écocide qui « parce que, non réglée, excédant son but, contre productrice, la maîtrise pure se retourne contre soi » (M. Serres, 1992, P. 61) et cause du tort à toutes les espèces vivantes ? Michel Serres propose que si l'instauration des droits de l'homme et le contrat social de Rousseau a contribué à l'équilibre de la société humaine, ces conventions ne prennent pas en compte le milieu naturel. Pour lui, il faut permettre à la nature de limiter les actions agressives de l'homme. Entretien une

relation d'interdépendance, la nature mérite le statut juridique lequel statut lui donnera toutes les prérogatives de se libérer ou de lutter contre la domination et l'exploitation abusive de l'homme. Aujourd'hui, « la question de l'existence en général, la question d'être ou ne pas être, où la survie de l'espèce humaine comme tel est en jeu » (K. Jaspers, 1963, P. 33). Devant un enjeu d'une telle ampleur, il s'impose que la nature intègre les sphères du droit en l'érigeant en sujet de droit.

La nature elle-même a sa loi qui est toujours violée et transgressée par l'homme. Cette loi, c'est la loi de causalité. Elle fonctionne selon la logique de cause à effet c'est-à-dire, à chaque cause obéit un effet mais également de ce que dès que la cause est plantée, l'effet s'y trouve mais de manière non manifeste en attendant le moment approprié. Comme pour voiler l'effet de ses actions sur la nature, l'homme parle de révolte de la nature, un peu comme si la nature est un être sensitif, conscient, réfléchi et capable de décider. Toutes les calamités naturelles subies par l'humanité aujourd'hui ne sont que les effets de nos propres causes plantées et non une soi-disant révolte de la nature. Or, l'homme ignore ou feint d'ignorer qu'il fait partie de cette nature et qu'il est soumis à cette loi et agit négativement sur sa propre source de vie. Malheureusement, nos habitudes ont corrompu cette conscience de faire partie intégrante de la nature pour ne voir la mère nature comme l'autre, qu'il faut violenter, exploiter et dominer. « Devant les dangers réels que nous courons, quelle décision prendre, quelle conduite adopter, quelles organisations construire, sur quoi nous appuyer pour répondre à ces demandes ? La philosophie ne vaut pas une heure de peine si elle n'anticipe pas, peu ou prou, sur un avenir dont nous sommes responsables » (M. Serres, 2008, P. 21). Pour le philosophe du contrat naturel, ériger la nature en un sujet de droit, c'est sécuriser la vie et l'avenir de la génération présente et celle de la génération future. Ce contrat constitue une aspiration profonde pour le développement durable qui se veut comme « le type de développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs »¹³. Pour ce faire l'humanité doit reconnaître qu'il a des obligations vis-à-vis de la nature et, tant que cette reconnaissance est ignorée ou bafouée, les rétributions seront de plus en plus lourdes et insupportables. Cependant la signature de ce contrat soulève des inquiétudes. Celles de savoir comment pactiser avec un contractant qui ne parle pas, qui ne réfléchit pas en un mot, qui est inactif ? À cette interrogation Michel Serres donne la réponse suivante au cours d'un débat intitulé *Retour au contrat naturel* en 1998:

ai-je été assez animiste, assez totémiste, assez fétichiste pour penser qu'à cette place pensait¹⁴ une personne ? Combien objectèrent au contrat social de Rousseau le même argument, puisque nul ne le signa jamais et que nul ne peut ni documenter la date et les circonstances d'une cérémonie où on l'aurait signé ? La volonté générale comporte d'ailleurs aussi peu d'organes que les sujets que je défends. Ces contrats, celui de Rousseau et le mien, se présentent comme des conditions (...). Si aujourd'hui nous protégeons telles espèces en voie de disparition, c'est que virtuellement au moins, nous leur reconnaissons le droit à l'existence. (...) nous commençons à penser possible des procès de talle opposant par exemple, tel parc, telle forêt, telle mangrove à tel ou tel pollueur. Ces actions supposent une acceptation tacite de ces choses comme sujets de droit.

Cela signifie que le contrat n'a jamais été signé mais considéré comme la condition d'une vie sociale harmonieuse et paisible pour l'homme. Il peut en être ainsi pour le contrat naturel.

¹³ Le rapport de Brundtland, <http://www.cerdd.org/Actualité/Territoire-durale/le-rapport-Brundland-a-30-ans>. Consulté le 24 Janvier 2023 à 16h 06 min.

¹⁴ *Retour au contrat naturel*: débat de 1998 dans lequel Michel Serres exprime sa pensée sur l'écologie, en référence à la philosophie, au droit et aux sciences expérimentales à Paris.

L'activité intellectuelle selon laquelle la nature doit être reconnue comme un sujet de droit constitue le lieu d'expression de Michel Serres. En effet, signer le contrat entre l'homme et la nature ne devrait pas être un problème puisque l'homme et la nature sont interconnectés et c'est à travers la nature que la Vie est possible. Protéger un tel « trésor » est une tâche nécessaire à laquelle l'homme d'aujourd'hui doit se donner avec joie et satisfaction. Selon l'auteur du *contrat naturel*, si c'est l'homme qui doit signer ce contrat, il importe que ce soit un homme éduqué à la philosophie environnementale que Michel Serres nomme *tiers-instruit*. C'est la personne indiquée parce que outillée à travers sa culture écologique pour pactiser avec la nature. L'émergence de ce type d'homme qui représentera la nature se fait par l'instruction, l'éducation afin de bénéficier d'une vision et d'une connaissance sur la vie, son fondement et son fonctionnement. Selon (M. Serres, 1992, P. 146), « j'appelle tiers-instruit: expert dans les connaissances, formelles ou expérimentales versé dans les sciences naturelles, de l'inerte et du vivant, à l'écart des sciences sociales aux vérités critiques qu'organiques (...) enfin et surtout brûlant d'amour envers la terre et l'humanité ». Mieux, en plus de la culture écologique, le tiers-instruit doit être celui qui brûle d'amour pour notre écosystème et l'humanité. En effet, connaissant le fondement et le fonctionnement de la vie, l'interconnexion entre le vivant et l'environnement qui se définit dans une relation de non dualité, le philosophe environnemental doit développer un amour et pour le vivant et pour son milieu de vie ; en un mot, celui qui a un comportement écocitoyen. Cette nouvelle éducation est la condition d'émergence d'un nouveau type d'homme responsable et soucieux de la question environnementale tel que l'entend (H. Jonas, 1990, P. 50), « si donc la nature inédite de notre agir réclame une éthique de la responsabilité à long terme, commensurable à la portée de notre pouvoir, alors elle réclame également au nom même de cette responsabilité un nouveau type d'humanité ». Pour cette nouvelle humanité, il faut de nouvelles valeurs liées à l'éducation environnementale au sens du tiers-instruit.

2.1-Les implications éthico-politiques du contrat naturel.

Le rapport homme-nature dans la civilisation industrielle contemporaine donne libre cours à un chaos qui exige des mesures éthiques et politiques susceptibles de répondre de manière efficace aux dangers de grandes envergures que subit le monde actuel. Encore une fois, nous voici en face de notre vulnérabilité dans l'histoire de l'humanité. Le monde contemporain ou technologique inspire la crainte en exposant le vivant en général et l'homme en particulier à des problèmes inédits. Les déséquilibres engendrés semblent échapper au contrôle de la raison économique et technicienne responsable de cette instabilité au sein de l'écosystème. Pour maîtriser notre maîtrise comme le dit Michel Serres et venir à bout de cette crise, il s'impose de reconsidérer nos cultures et valeurs éthiques c'est-à-dire, redéfinir la responsabilité humaine en vue de protéger la nature. Cette nouvelle vision éthique s'impose parce qu'il faut que nous « nous détruisons la raison de la destruction » (M. Serres, 2008, P. 118).

Cela signifie que nous rentrons dans une nouvelle dimension éthique suscitée par le progrès des nouvelles technologies. Pour être plus précis, « la terre nouvelle de la pratique collective dans laquelle nous sommes rentrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique » (H. Jonas, 1990, P. 16). Jusque-là, l'homme est considéré comme le centre de l'univers à tel point que toute décision allant dans le sens du bien-être implique uniquement l'homme. C'est sur la base du contrat naturel que l'éthique doit puiser ses ressources pour gagner en efficacité et se faire une place dans le jeu politique.

La politique a un rôle important à jouer dans la sauvegarde de la nature. Elle représente le domaine de décision et d'application des décisions. Sur cette base, elle est non seulement capable de faire rentrer la nature dans les sphères institutionnelles mais également promouvoir l'éthique environnementale comme projet de développement durable. C'est le terrain favorable pour que « l'histoire du climat entre dans celle du droit, que les conditions physiques interviennent dans les conduites institutionnelles » (M. Serres, 2008, P. 134). Protéger l'environnement en la reconnaissant comme un sujet de droit doit être une priorité dans la prise de décision politique puisqu' « après le

droit, vient la politique. Comment organiser notre cosmocratie ? » (M. Serres, 2017, P. 153). Les mesures de grandes envergures pour le triomphe du droit de la nature impliquent pour une grande part les décisions du monde politique. Si le but de la politique réside dans la sécurité et la liberté des citoyens, les dangers environnementaux actuels imposent une nouvelle vision politique parce que le rapport de l'homme à la nature s'est considérablement transformé. En s'instruisant des questions écologiques actuelles, la politique doit pouvoir trouver les moyens de répondre aux crises de notre temps car « l'essence transformée de l'agir humain modifie l'essence fondamentale de la politique publique » (H. Jonas, 1990, P. 37). Accordant plus d'intérêt aux questions administratives et économiques, les problèmes environnementaux passent sous silence et s'ils doivent être abordés, c'est à des fins économiques. (M. Serres, 1992, P. 75) souligne ce fait avec précision quand il affirme que « le politique ne s'adonne à aucun discours ni geste sans plonger dans la publicité. Plus encore, l'histoire et la tradition récentes lui enseignaient que le droit naturel n'exprime que la nature humaine. Fermé dans le collectif social, il pouvait splendidement ignorer les choses du monde ». La vision du politique semble ne pas prendre en compte la nature, fondement de tout développement réel. Or l'humanité réclame une responsabilité politique fondée sur une bonne culture environnementale. La politique doit s'imprégner de la vulnérabilité de la planète terre si elle a pour rôle de protéger la vie des hommes en société. Elle se doit de sensibiliser sur les phénomènes naturels actuels et faire valoir la nécessité de promouvoir un droit de reconnaissance de la chose environnementale. L'agir de l'homme contemporain doit être orienté dans le sens d'une exploitation rationnelle fondée sur des textes juridiques clairs, appliqués rigoureusement en ayant en esprit que c'est de notre vie sans grand dommage en termes de maladie, de famine, de réchauffement climatique et de calamités naturelles provoquées qu'il s'agit. Le souci écologique doit imprégner la politique de gestion des hommes pris individuellement et des sociétés humaines présentes et à venir. Pour ce faire, des cours en éthique environnementale doivent être dispensés dans des établissements scolaires et universitaires pour que déjà dès le bas âge, les connaissances sur la question environnementale soient vulgarisées pour une approche nouvelle de l'environnement. Des lois sur l'environnement en ce qui concerne sa protection doivent voir le jour pour que « des questions qui jamais auparavant ne faisaient l'objet de la législation entrent dans le cadre des lois que la cité globale doit se donner pour qu'existe un monde pour les générations humaines futures » (H. Jonas, 1990, P. 38). Il faut pour cela penser de manière à ce que « le verbe penser proche de compenser, ne connaît pas, que je sache, d'autre origine que cette juste pesée. Voici ce qu'aujourd'hui nous nommons pensée » (M. Serres, 1992, P. 67). Face à la vulnérabilité de la nature et la fragilité de l'homme, il importe de donner une nouvelle orientation à notre responsabilité politique, celle qui met la nature au centre de ses priorités.

L'époque contemporaine est l'époque des grands défis et les décisions politiques peinent à être réalistes. La politique internationale fait signer des conventions au sujet de l'environnement qui sont difficilement appliquées. Ce manque de volonté politique allant dans le sens de protéger l'environnement encourage les actions écocides qui trouvent leur justification dans une sorte de mot d'ordre universel : « *devenir ou faire partir des puissances économiques mondiales ou continentales* ». Gérer rationnellement l'environnement et développer l'économie, volonté première de toute action de l'homme, apparaît comme une énigme pour la politique contemporaine. Pour être plus efficace comme le souhaite le monde capitaliste et l'idéologie des sociétés contemporaines, la nature devient le moyen approprié pour atteindre ses fins. Toutes ces pratiques peuvent s'évanouir devant le *contrat naturel* tel que l'entend Michel Serres, pas sans une application objective, rigoureuse et responsable.

Conclusion

Nous pouvons dire pour finir que le contrat naturel proposé par Michel Serres, représente pour l'humanité, l'occasion de se donner les moyens juridiques pour ériger la nature en sujet de droit. Cette position adoptée par l'auteur du contrat naturel et qui, loin de réfuter le contrat social de Rousseau la compète, trouvent son fondement dans l'agir humain à travers les progrès des technologies contemporaines. Entendues comme un progrès du règne humain, les technologies contemporaines développent une capacité d'action démesurée qui affecte et menace d'anéantir l'homme et son milieu de vie. Les rétributions négatives liées aux violences infligées à la nature semblent ne pas intéresser

les décideurs politiques qui conçoivent le développement durable en termes d'économie ou d'amas d'argent pour une longue période. Cette idéologie capitaliste constitue un réel frein à la question environnementale qui s'avère plus que préoccupante. Si rien n'est fait, juridiquement parlant, pour freiner l'exploitation abusive de la nature, c'est la terre entière y compris tout ce qui y vit qui paiera les frais. C'est pourquoi le contrat naturel de Michel Serres paraît salutaire pour une planète constamment menacée et en danger. L'éducation à ce niveau, doit jouer un rôle capital, celui d'instruire la génération présente à la question environnementale de manière à lui faire comprendre que l'être humain étant lié à la nature sur la base de la vie a, pour obligation de la protéger à partir d'un contrat naturel au même titre que le contrat social. Considérée désormais comme un sujet de droit, tout individu qui viole la nature tombe sous le coup de la loi. Ainsi, la nature a la possibilité de s'auto-régénérer et mieux protéger la vie de toutes les espèces vivantes pour un développement durable. Il est vrai qu'aspirer à un développement durable constitue l'idéal. Mais nous restons inquiets quand on s'en tient aux enjeux liés au traitement d'un sujet comme le nôtre dans un cadre social comme l'Afrique où l'agriculture et surtout l'analphabétisme sont des réalités dominantes.

Bibliographie

Emmanuel KANT, 2013, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Larousse.

Hans JONAS, 1990, *Le principe responsabilité*, Trad. Fr. Jean Greisch, Paris, Cerf.

Jean Jacques ROUSSEAU, 2016, *Du contrat social*, Paris, Gérard Mairesse.

Kadio Mathieu ANGAMAN, 2017, « Le principe de non dualité entre l'homme et son environnement : vers une éthique environnementale », *Revue du Laboratoire de Recherche Biogéographique et d'Études Environnementales (LaRBE)*, volume 2, Quatorzième Numéro, Lomé, Presse de l'UL.

Karl JASPERS, 1963, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Trad. Fr. E. Saget, Paris, Buchet-Chastel.

Martin HEIDEGGER, 1958, *La question de la technique, Essais et conférences*, trad. Fr. A. Préau, Paris, Gallimard.

Michel SERRES, 1992, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion.

Michel SERRES, 2008, *La guerre mondiale*, Paris, Le Pommier.

Michel SERRES, 2017, *Temps des crises*, Paris, Le Pommier.

René DESCARTES, 1951, *Le discours de la méthode*, Paris, 10/18.

Robert DERATHÉ, 1979, *Jean Jacques ROUSSEAU et la science politique de son temps*, Paris, Vrin.

Stéphane Aféissa, HICHAM, 2009, *qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Vrin.

LES RÉSEAUX SOCIAUX, ROUSSEAU ET LA VITALITÉ DÉMOCRATIQUE EN AFRIQUE

Seydou KONÉ

Université Péléforo Gon Coulibaly (Côte-D'Ivoire)

saidkone2000@yahoo.com

+ 225 07 09 94 07 55

Résumé

En Afrique, comme ailleurs, l'appropriation à grande vitesse de l'internet et des réseaux sociaux par les individus puis par les organisations reconfigure rapidement et fortement l'espace public. Devenus producteurs, commentateurs et diffuseurs de contenus, les citoyens sous les tropiques africains disposent de capacités inédites pour s'exprimer, se faire entendre et aussi pour s'organiser à moindre coût. L'activisme démocratique, à travers les plateformes socio-numériques (Facebook, Twitter, YouTube, WhatsApp etc.), rentre de plus en plus dans les mœurs, contraignant, par moments, les pouvoirs publics à la reddition de comptes et à des réajustements politiques. Cette situation génère des opportunités et des espoirs sans précédent, pour l'édification d'une démocratie directe et participative, en résonance avec l'idée « de démocratie par le bas » (B. Bernardi, 2014, p.12), promue par Rousseau.

Mots-clés : Afrique, Agora numérique, Démocratie en Afrique, Éthicisation, Réseaux sociaux, Révolutions sociales, Rousseau.

Abstract

In Africa, as elsewhere, the high-speed appropriation of the Internet and social networks by Internet and social networks by individuals and then by organizations is rapidly and strongly reconfiguring public space. Having become producers, commentators and broadcasters and content, citizens in the African tropics have unprecedented capacities to express themselves at a lower cost. Activism, through socio-digital platforms (Facebook, Twitter, You Tube, WhatsApp etc.), is becoming more and more commonplace, obliging the public authorities, at times, to be accountable and to make political readjustments. This situation generates unprecedented opportunities and hopes for the construction of a direct and participatory democracy, in resonance with the idea of "democracy from below" (B. Bernardi, 2014, p. 12), promoted by Rousseau.

Keywords: Africa, Democracy from below, Digital agora, ethicization, social networks, social revolutions, Rousseau.

INTRODUCTION

Solidement ancrée au bas des classements internationaux en matière d'indicateurs d'accès aux innovations issues des technologies numériques, l'Afrique est pourtant engagée dans un mouvement d'adoption rapide de certaines de ces technologies. Parmi les évolutions les plus significatives, le téléphone mobile s'est imposé en une dizaine d'années comme un objet d'usage quotidien dans la plupart des pays, grâce notamment à une baisse des coûts d'accès au matériel et à la concurrence engendrée par la multiplication des acteurs dans le secteur. Cette démocratisation du téléphone portable, qui s'accompagne d'une fièvre des réseaux sociaux, bouleverse profondément les usages, dont notamment le rapport à la politique. Elles offrent des perspectives d'émancipation ou de démocratisation sans précédent, tant et si bien que selon Halimi (2021, p.45), « Les médias sociaux sont les nouveaux chiens de garde de la démocratie et de la liberté d'expression ». Sur quelle base théorique peut-on recevoir une

telle opinion ? Les réseaux sociaux font-ils figure de nouveau catalyseur de la démocratie en Afrique ? En quoi l'activisme en ligne rentre-t-il en résonance avec les idéaux démocratiques de Rousseau ?

La réflexion que nous engageons, à travers une démarche analytique, va être menée selon un plan à trois niveaux. Le premier stade mettra en lumière que les réseaux sociaux sont la figuration des idéaux démocratiques de Rousseau. Quant à la seconde articulation, elle s'attèlera à montrer que lesdits médias sont le nouveau cœur battant de la démocratie en Afrique. Enfin, le dernier moment, relèvera la nécessité d'un encadrement des médias sociaux, afin qu'ils ne soient pas « les nouvelles armes de destruction massive de la démocratie » (S. Ahougnon, 2017, p.11).

1-LES RÉSEAUX SOCIAUX, LE LIEU DE FIGURATION DES IDÉAUX DÉMOCRATIQUES DE ROUSSEAU

Traditionnellement de nature verticale, la relation entre gouvernants et gouvernés suppose à la fois un schéma ascendant (l'élection) et descendant (la mise en œuvre d'une politique) qui enserre gouvernants et gouvernés dans une représentation linéaire, verticale et hiérarchique. Or, sous l'effet des réseaux sociaux, c'est-à-dire des sites internet ou des applications mobiles permettant de développer des interactions sociales, cette relation a vocation, à s'aplanir dès lors que le schéma vertical laisse place à un modèle interconnecté et horizontal. Se substitue alors à une vision stratifiée, une vision globale qui hisse les gouvernés au rang des gouvernants, rejoignant ainsi le concept de « démocratie par le bas » (B. Bernardi, 2014, p.12), prôné matinalement par Rousseau, c'est-à-dire une démocratie où l'appréciation et l'orientation des affaires de la cité, n'est plus l'apanage d'une caste de politiciens, mais des citoyens en général.

1-1 Une redéfinition du rapport gouvernants/gouvernés

En donnant aux gouvernés de nouveaux outils de réalisation de leur citoyenneté notamment via un espace propice à la réalisation de leur liberté d'expression, les réseaux sociaux permettent une certaine abolition de la hiérarchie, notamment très présente dans les rapports politiques, facilitant l'inclusion et la participation citoyenne. Ils font figure selon Coralie Richaud (2022, p.8), de « nouvelle place publique marquée par un élargissement de la parole publique ». Ils opposent à l'inertie, à la verticalité et à la hiérarchisation de la politique, une conception horizontale de l'espace public radicalement opposée. Les réseaux socio-numériques ont ainsi profondément modifié l'exercice démocratique en redéfinissant les rapports entre gouvernants et gouvernés, « faisant passer ceux-ci de la structure pyramidale ou hiérarchique au jeu horizontal des réseaux » (C. Richaud, 2022, p.9). En effet, la relation gouvernants/gouvernés est traditionnellement présentée comme verticale en ce sens que l'élection suppose un mouvement ascendant des gouvernés vers les gouvernants et la conduite de la politique implique un mouvement descendant des gouvernants vers les gouvernés. Or, la relation de verticalité est mise à l'épreuve via les réseaux sociaux qui supposent l'horizontalité des relations entre ses utilisateurs (gouvernants et gouvernés). Car dans le rapport horizontal ainsi créé, les représentants sont placés au même niveau virtuel que les représentés. Il est à ce titre possible de répondre ou de partager n'importe quel tweet émanant de n'importe quel représentant alors même que cela n'est pas permis autrement que de manière virtuelle. Un glissement de la conception de l'espace public et des échanges en son sein, qui fait dire à VEDEL Thierry que les réseaux sociaux ont ainsi renversé « le présupposé de la compétence, au sens de la démocratie représentative en aplanissant la relation gouvernants/gouvernés » (V. Thierry, 2003, p.34), dès lors que chacun des internautes se considère comme compétent pour juger ou émettre une opinion. Cette

horizontalité portée par les réseaux sociaux rentre en résonance avec la critique de la représentation politique faite par Rousseau. Selon le natif de Genève, les médiations politiques, les corps intermédiaires, les partis politiques ne doivent pas devenir une forme de négation de la démocratie, en étant un dispositif oligarchique de la captation du pouvoir et de la toute-puissance du peuple. La critique de Rousseau est sous-entendue par l'idée que les représentants (gouvernants) possèdent dans leurs décisions politiques une certaine indépendance vis-à-vis de la volonté des citoyens-électeurs. Ce constat n'est pas la résultante d'une simple inquiétude, mais d'une compréhension d'une logique inhérente à la représentation politique. Rousseau rejette la représentation non pas parce qu'elle ne correspond pas à l'image de la belle totalité antique (la fusion entre l'individu et la cité), mais parce qu'elle produit nécessairement un écart politique entre les représentants et les représentés. Le système représentatif à ses yeux est comme un système qui disqualifie la responsabilité des individus et réduit la jouissance de la citoyenneté au seul devoir civique des élections. Cette critique montre que la logique représentative ne peut pas conduire à une logique démocratique stricte car elle organise nécessairement des séparations sociales et politiques.

C'est pour cette raison, que l'auteur *Du Contrat social* (2010, p.17) définit le représentant par ce trait psychologique : « Sans cesse attentif à marquer des distances trop peu sensibles dans ses égaux de naissance, il ne voit en eux que ses inférieurs, et brûle d'y voir ses sujets ». Contrairement à Montesquieu qui fait de l'Angleterre l'incarnation parfaite du pouvoir politique, Rousseau critique le régime représentatif britannique. Il se moque du système électoral britannique alors en cours en Angleterre, en affirmant que : « Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement » (Rousseau, 2010, p.34). Se borner à voter, c'est, selon le philosophe de Genève, disposer d'une souveraineté qui n'est qu'intermittente. Au-delà des reproches qu'on pourrait faire à la radicalité de cette critique, le mérite de Rousseau est d'avoir mis en lumière les difficultés de la forme représentative de la démocratie, qui demeurent aujourd'hui non résolues. En témoignent les mouvements citoyens qui fleurissent, et qui mettent en lumière le décalage entre les aspirations citoyennes et les institutions politiques réelles. Ils expriment un désir de démocratie participative (en dehors du temps électoral). Une démocratie à laquelle le peuple contribue activement, parce qu'il veut être codécideur ou coresponsable de son avenir. Les réseaux sociaux par leur horizontalité y concourent. Ils inaugurent un nouveau rapport décomplexé à la politique, en faisant également office de tribune numérique.

1-2 Une agora numérique

L'agora, a d'abord désigné, dans la Grèce antique, la réunion du conseil d'une cité ou de l'ensemble du peuple, au cours de laquelle les citoyens exercent leurs droits politiques, avant de désigner, par métonymie, la place publique qui porte ce nom. L'image de démocratie participative qu'offre la Grèce antique, à travers l'agora, constitue pour Rousseau « l'étalon de mesure d'une démocratie vivante » (B. Bernardi, 2014, p.12). Pour ne pas être travestie, la démocratie doit, selon le philosophe de Genève, se faire participative, au sens de permettre à chaque citoyen de se prononcer sur l'orientation des affaires de la cité. Et justement, les réseaux sociaux concourent à cette libéralisation de l'expression politique, en court-circuitant les partis politiques et les médias traditionnels, car « chacun peut y prendre la parole, derrière son ordinateur, sans passer par un intermédiaire » (O. BERNARD, 2016, p. 56). Ils sont désormais « l'outil structurant d'une démocratie participative et délibérative » (Trippi, 2008, p.34). L'avènement d'internet et l'émergence des plateformes socio-numériques (Facebook, Twitter, YouTube, etc.) qui a suivi, ont ouvert la voie à de nouvelles modalités d'appropriation de la parole publique. Ils ont permis l'élargissement des champs

d'expression, de discussion et de débat. En tant que tribune d'expression populaire, de formation des opinions et de libération de la parole, les réseaux sociaux font figure de version moderne et virtuelle de l'agora des cités-états de la Grèce antique. « Ils deviennent, écrit Luc Lévy, une immense agora où circulent, dans des aller et retours constamment renouvelés et dans une ubiquité quasi-parfaite, d'informations, revendications, préjugés et rumeurs. » (L. Lévy, 2021, p.13). En Afrique « cette agora électronique » (T. VEDEL, 2003, p.9) ou cette « démocratie 2.0 » (Flichy, 2010, p.65), est en pleine construction, elle enregistre d'année en année un engouement populaire et génère un espace public ouvert et décentré des États. L'explosion du nombre d'utilisateurs et l'intérêt croissant pour les réseaux sociaux a des répercussions significatives sur la production et la consommation de l'information. L'époque des monopoles des médias d'État est bel et bien révolue. Au rythme de la progression des usages numériques, les médias traditionnels doivent désormais composer avec l'entrée en scène des informateurs amateurs et l'émergence de nouveaux canaux de diffusion. Autrefois confiné au rôle de spectateur, le citoyen est désormais acteur. Quand il ne produit pas lui-même, il peut commenter, compléter ou contester l'information produite par les journalistes professionnels.

Ces profonds bouleversements soulèvent certes des interrogations sur la pluralité et la qualité de l'information, mais donnent aussi la voix à une jeunesse souvent marginalisée, qui a très souvent peu de tribunes d'expression dans la vie citoyenne. La liberté d'expression sur internet, et conséquemment sur les réseaux sociaux, donne accès à une multitude de points de vue différents, alternatifs au discours dirigeant, en permettant aux citoyens d'être mieux informés et surtout plus aptes à porter leur propre jugement critique. Cette appropriation de l'information par les citoyens leur permet ainsi de mieux s'impliquer au niveau politique, en faisant entendre leur voix et en militant pour des changements. Avec les réseaux sociaux, à la fois réceptacles et chambres d'échos de toutes les opinions, la prise de parole de citoyens sans mandat dans les débats politiques se libère, des initiatives citoyennes se multiplient dans des domaines où l'action publique fait défaut et on assiste à l'émergence de voix citoyennes capables de peser sur les débats publics, notamment en raison de leur activisme sur les plateformes socio-numériques. La révolution numérique, à l'échelle du continent africain, à ainsi, permis une libération sans précédent de la parole, tout en étant le creuset de l'activisme démocratique.

2-LES RÉSEAUX SOCIAUX, LE NOUVEAU COEUR BATTANT DE LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE

En plus de donner la parole, les réseaux sociaux constituent une force de transformation politique. Et les populations n'hésitent pas à utiliser cette plateforme pour inciter au changement de la vie sociétale, politique et économique de leur pays. En tant que véhicules privilégiés de la liberté d'expression et vecteurs des contestations citoyennes ou de « la citoyenneté critique » (H. Oberdoff, 2010, p.7), les réseaux sociaux se sont imposés comme les nouveaux espaces de la contestation et de la reconstruction de la politique en Afrique.

2.1 Le lieu de la veille démocratique

L'accès aux réseaux sociaux a permis de rendre plus visible et plus audible la société civile en Afrique. Dans chaque pays du continent, on dénombre de plus en plus de web- activistes, qui se posent en gardiens vigilants de la moralité publique. Ils réclament une meilleure gouvernance de la chose publique, une gouvernance plus vertueuse et une réduction du fossé entre politiques et citoyens. L'environnement dans lequel naissent ces web activistes est empreint d'une atmosphère commune, celle de la frustration. Une frustration face à l'inertie et

aux abus du pouvoir dirigeant. Les réseaux sociaux deviennent une tribune de dénonciations, de contestations citoyennes, un agrégateur du ras-le-bol collectif des populations désireuses de profonds changements de leurs conditions de vie. Ils font désormais figure de contre-pouvoir citoyen au point d'être vus souvent comme des foyers d'opposition. À ce titre, le journaliste Benjamin Roger du mensuel *Jeune Afrique*, qui a consacré une enquête aux web-activistes, relève dans celle-ci que « leur jeunesse, leurs idéaux révolutionnaires, leur maîtrise d'internet et des réseaux sociaux en font des adversaires difficiles à cerner et à contrer pour les pouvoirs en place » (B. Roger, 2015, p.6). Les web-activistes ont décidé d'agir et faire partie de la solution. Comme le rappelle l'historienne Arlette Farge (2018, p.68), « ils ont choisi d'exister non pas comme un être sans volonté face au souverain, mais comme un véritable sujet, indépendant du roi ». Les populations ont compris rapidement qu'elles pouvaient se servir de ces nouveaux médias pour trouver des solutions, exiger des comptes à leurs gouvernements et façonner le monde dans lequel elles ont envie de vivre. À Dakar, Abidjan ou Kinshasa, des citoyens se mobilisent pour collecter, produire et diffuser l'information sur le web et jouer, ainsi, un rôle de plus en plus actif et important dans les débats publics. Les protestations initiées sur les réseaux sociaux (Facebook et WhatsApp essentiellement) ont de plus en plus d'impact sur la prise de décisions politiques. Au Sénégal, c'est la construction de l'ambassade de Turquie sur le domaine public maritime qui a dû être annulée. En Côte-d'Ivoire, c'est la suspension de la nouvelle grille tarifaire liée à internet, sur fond de forte réprobation sociale en ligne, qui conforte l'idée d'une citoyenneté numérique critique. Grâce à internet et donc aux réseaux sociaux, « les citoyens sont devenus le peuple surveillant, le peuple juge et le peuple veto » (O. Bernard, 2016, p.9), participant à des degrés divers, à des transformations sociales importantes. L'activisme citoyen, via les réseaux sociaux, dénote du refus de la fatalité.

Un refus de la fatalité, qui n'est pas sans rappeler que la philosophie politique de Rousseau n'aurait aucun sens si elle n'envisageait la possibilité d'une autre société. Elle serait incomplète si elle se limitait uniquement à critiquer les maux dont souffre la société et en déterminer les causes explicatives. Au-delà de ces préoccupations étiologiques, il faut proposer, sinon donner les lignes directrices d'une nouvelle société aux problèmes de l'homme. Ainsi, à l'état d'oppression, d'inégalité, qui fait que « l'homme est né libre et partout, il est dans les fers » (Rousseau, 2010, p.4), l'auteur *Du contrat social* propose un état civil où liberté et justice sociales se donnent la main pour asseoir un ordre social légitime. Le combat des web-activistes africains pour plus de justice sociale et une gouvernance au service de l'intérêt général, fait donc écho à celui de Rousseau. Justement en matière de web-activisme, le Sénégal est un pionnier et un modèle, à l'échelle du continent. Il dispose de l'une des communautés d'activistes les plus actives d'Afrique francophone. Des groupes d'horizons divers se retrouvent régulièrement pour lancer des actions. Cet activisme trouve son origine dans le succès de l'opération de surveillance des élections présidentielles de 2019, qui a mobilisé des activistes pour la surveillance citoyenne de la régularité des opérations de vote.

Au-delà de son caractère informatif, la particularité de cette opération de surveillance, est la veille démocratique qu'elle a installée, notamment au niveau des réseaux sociaux. Les internautes sénégalais se sont ainsi transformés en e-observateurs en partageant sur le Web toute information d'intérêt public, assurant ainsi un rôle de sentinelle de la démocratie tout au long de la campagne électorale, permettant au passage de dévoiler certaines anomalies dans l'organisation du scrutin. L'utilisation de Twitter a également permis aux citoyens de couvrir les manifestations et d'informer en temps réel sur le déroulement des événements à partir de leur téléphone portable. Ils pouvaient ainsi commenter directement ce qui se passait sur les lieux, afin d'éviter toute censure de la part de la presse ou des politiciens. Ces mêmes téléphones portables permettaient de filmer et de prendre des photos pour ensuite les partager

via les médias sociaux, donnant ainsi accès à de nouveaux points de vue qui n'étaient pas nécessairement représentés par les médias traditionnels. Cette information citoyenne a permis dans certains cas de rectifier une mauvaise information véhiculée par les médias traditionnels, offrant un point de vue plus complet des événements. De par leur force de mobilisation, d'entraînement populaire, mais aussi de propositions, les réseaux sociaux confirment le rôle d'accélérateur joué dans le cadre de la construction et de la propagation des idées révolutionnaires sous les tropiques africains.

2.2 Un levier des révolutions démocratiques

Le numérique (les réseaux sociaux) a joué un rôle important, voire décisif dans les révolutions sociales qui ont eu cours en Afrique depuis 2010. La révolution numérique a permis à des mouvements révolutionnaires d'exister. « *Du Printemps arabe* » au « *Balai citoyen* », en passant par « *Y' en a marre* » ou « *la Lucha* », les réseaux sociaux permettent d'articuler ensemble de multiples actions citoyennes à travers des activités de vigilance et de dénonciation » (C. Feriani, 2011, p.13). L'impact des réseaux sociaux en tant qu'ascenseurs contestataires, a été si important durant le « *Printemps arabe* » qu'il a été assimilé à « une révolution Facebook, une révolution Twitter voire une révolution 2.0 » (A. Béchir, 2014, p.9). Défini comme un ensemble de contestations populaires, qui se sont produites dans de nombreux pays arabes, à partir de décembre 2010, le « *Printemps arabe* » a probablement été la première manifestation de cette nouvelle expression de la démocratie qui utilise les réseaux sociaux pour se faire entendre. Le taux de pénétration élevé d'internet en Tunisie et en Egypte explique probablement le grand rôle qu'il a joué dans la chute des régimes en place. Si l'origine des mouvements contestataires est différente pour chacun des pays concernés par le « *Printemps arabe* », leurs déploiements ont tous été portés par les réseaux sociaux. Spontanés et imprévus, les rassemblements tunisiens, égyptiens, libyens ont tous été structurés via ces nouveaux médiums, donnant ainsi une portée collective aux contestations.

Véhiculant la contestation, « ces moyens de communication instantanés, horizontaux et interconnectés » (K. Zouari, 2013, p.9), ont donné à la liberté d'expression un nouveau lieu de vie et à la contestation des gouvernés une nouvelle arme. En hissant « la contestation des gouvernés aux portes des gouvernants, ils ont permis l'émergence d'un nouveau mode de contestation » (L. Dakhli, 2014, p. 9), et de participation à la chose publique. Le dédagisme citoyen (la capacité de mobilisation citoyenne pouvant donner lieu au renversement de régimes autocratiques), porté par les réseaux sociaux, et observé à travers le « *Printemps arabe* », s'est propagé également à l'Afrique subsaharienne, précisément au Burkina-Faso. En effet, l'émergence de l'activisme en ligne dans ledit pays, est consécutive aux soubresauts sociopolitiques qui ont marqué son histoire au cours de la décennie (2010-2020). Les premières initiatives de ce web activism remontent à 2011 : s'inspirant de la vague du « *Printemps arabe* » en Tunisie et profitant de l'ébranlement du régime de Blaise Compaoré, vieux de 27 ans, par des mutineries civilo-militaires, des jeunes se sont approprié l'espace public, créant et animant des comptes Facebook et des blogs pour demander le départ de Compaoré. On peut citer les groupes « *Blaise Compaoré dégage* », « *Blaise Compaoré doit partir* », « *La voix des Burkinabé* ». Ces groupes qui se présentaient comme des espaces de mobilisation sociale et de conscientisation politique, ne sont cependant pas parvenus, à reproduire le « *Printemps arabe* » au Burkina-Faso à l'époque, mais plutôt un « *harmattan sahélien* » (C. Paré, 2015, p.7). Leur action est restée marginale et sans effet réel sur la crise. Malgré sa portée limitée, cette contestation s'est poursuivie dans d'autres crises en 2013, dont principalement la polémique autour de la tentative de révision de la constitution. Individuellement ou collectivement, des citoyens ont investi les réseaux sociaux, notamment Facebook, pour opposer un refus catégorique aux manœuvres politiciennes de

constitutionnalisation d'un pouvoir à vie. Comme en 2011, des groupes Facebook, dont « *Non à la modification de l'article 37* », « *Non au référendum* », ont été créés pour servir de cadres de lutte et de contestation politique. Cet activisme en ligne, aidé par l'activisme de rue (manifestations dans les artères des grandes villes), a débouché sur une insurrection populaire qui mit un terme au régime de Compaoré à la fin d'octobre 2014. Cependant, les réseaux sociaux numériques ne se présentent pas toujours comme des leviers d'approfondissement de la démocratie, d'où la nécessité de leur encadrement. Évoquer l'outrance politicienne, le déversement de haine, les fakes news, les théories complotistes, qui y ont cours, relève d'un euphémisme. Ce qui justifie ces propos virulents de Umberto Eco (2017, p.56) : « les réseaux sociaux ont donné le droit de parole à des légions d'imbéciles (...) C'est l'invasion des imbéciles ».

3. DE LA NÉCESSITÉ D'ENCADREMENT DES RÉSEAUX SOCIAUX

Les réseaux sociaux, garants à plusieurs égards de la liberté d'expression, sont de plus en plus détournés de leur usage premier pour influencer les opinions. À l'occasion, ils prennent le visage d'un défouloir, d'une tribune où fleurissent les règlements de compte politique, les lynchages médiatiques ou les discours de haine. Des listes de personnes, nominatives, se retrouvent ainsi "jetées en pâture" à l'opinion publique et soumis au tribunal populaire, sans autre forme de jugement. Autre dommage collatéral de la libération de la parole sur les réseaux sociaux, selon Stéphanie Lukasik (2019, p.45), est « la montée en puissance des propos complotistes et un certain phénomène de désinformation ». Face à ce fort potentiel de nuisance des médias sociaux, une double action s'impose : une réglementation à minima par les pouvoirs publics et une éducation citoyenne à l'usage éthique desdits médias.

3.1 De la dimension règlementaire

Plusieurs États africains ont adopté un cadre règlementaire ou législatif relativement à l'usage des médias sociaux. Il en est ainsi en Côte-d'Ivoire, où il existe un cadre juridique sanctionnant les manquements sur internet et les réseaux sociaux plus précisément la Loi n° 2013-451 du 19 juin relative à la lutte contre la cybercriminalité. Elle prévoit entre autres des infractions spécifiques aux technologies de l'information et de la communication (article 4 à 32). Cette loi, loin d'être théorique, a connu une application pratique pour sanctionner une dérive sur les réseaux sociaux. La justice ivoirienne condamna à Abidjan le 19 mars 2018 un jeune à 12 mois de prison ferme avec une amende de 2 millions de FCFA, pour une dérive sur les réseaux sociaux notamment Facebook. Des faits, il ressort que ce dernier avait commenté une publication sur les violences survenues le 5 mars dans une ville du pays (M'Bahiakro) faisant plusieurs dégâts dont le saccage et l'incendie de la brigade de gendarmerie de la ville suite à l'assassinat d'une adolescente de 13 ans en disant : « il faut commencer par égorger les enfants des gendarmes et nous sommes en train de nous organiser ici à M'Bahiakro. Restez à l'écoute. » De tels propos sont punis par l'article 59 de la loi ivoirienne qui dispose que (2017, p. 23) :

Est puni de deux à cinq ans d'emprisonnement et de 5.000.000 à 20.000.000 de francs CFA d'amende, le fait pour toute personne de menacer autrui de mort ou de violence par le biais d'un système d'information. Lorsque la menace a un caractère raciste, xénophobe, ethnique, religieux ou fait référence à un groupe qui se caractérise par la race, la couleur, l'ascendance ou l'origine nationale ou ethnique, la peine d'emprisonnement est de dix à vingt ans et l'amende est de 20.000.000 à 40.000.000 de francs CFA.

Dans leur volonté d'assurer une régulation efficiente des réseaux sociaux, dont le développement nécessite une adaptation constante du cadre légal existant, les pouvoirs publics ivoiriens ont adopté deux projets modificatifs de la loi n° 2017-867, visant à rappeler

à l'ordre blogueurs et activistes, dont les productions ne respectent aucune règle de diffusion de l'information. Ainsi, « tout blogueur, influenceur ou activiste disposant d'au moins 25 000 abonnés en ligne, n'a pas de caractère de correspondance privée, il reste soumis à la loi sur la communication audiovisuelle », selon la nouvelle législation en vigueur depuis le 31 janvier 2023. Cependant, des voix s'élèvent de plus en plus pour dénoncer le fait que certains gouvernants africains utilisent le motif des appels légitimes à la réglementation du champ des réseaux sociaux pour censurer l'internet et en faire un objet de contrôle. La tentation se fait jour du côté de certains États d'en criminaliser l'usage. Le Zimbabwe a déjà initié la préparation d'une loi destinée à lutter contre le cybercrime qui menace la liberté d'expression. Il est à craindre que d'autres pays soient tentés de suivre la même voie dans les prochains mois. La répression numérique est en plein essor dans de nombreuses régions d'Afrique. Plus d'une douzaine de pays africains ont récemment subi des coupures d'Internet motivées par des raisons politiques. Des pays d'un nombre équivalents ont été désignés comme opérateurs de logiciels espions de niveau militaire (tels que Pegasus, RCS et Finfisher), utilisés pour traquer les opposants et militants politiques nationaux avec la même vigueur que les criminels et les terroristes. De plus en plus, les dirigeants profitent d'imprécisions des lois récemment adoptées sur la cybercriminalité pour étendre les pouvoirs exécutifs afin de procéder à des arrestations de militants et d'affaiblir la liberté de la presse. À apporter trop de tours de vis au cadre réglementaire qui régit le champ des réseaux sociaux, les États violeraient le droit à l'expression et à l'information du citoyen. À ne rien faire, c'est aussi créer un espace de non droit, terreau fertile à toutes les dérives. Reste donc à trouver le juste milieu entre régulation et protection de la liberté d'expression. Si nous ne voulons pas clouer les réseaux sociaux au pilori, il nous faut au-delà des mesures réglementaires, « mettre dans le cœur des hommes les lois » (Rousseau, 2010, p.67). Et ce, par une éducation aux médias et à l'information.

3.2 De l'éducation à l'usage éthique des réseaux sociaux

À l'instar de Platon, qui avait mis au cœur de sa cité-idéale, l'éducation à la vertu, pour parvenir à la réforme des mœurs, Jean-Jacques Rousseau (2012,p.8), a aussi éprouvé la nécessité d'inscrire au centre des enjeux sociaux, l'édification citoyenne : « Vous aurez tout, si vous formez des citoyens ». C'est elle -l'éducation à la citoyenneté- qui va redresser les mœurs, socialiser les volontés individuelles, et qui sera à même de prémunir la société des vices rédhibitoires, y compris ceux qui fleurissent sur les réseaux sociaux. Une éducation, à entreprendre dès la prime enfance car, « former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour, et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants. Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut les apprendre à l'être » (Rousseau, 2010, p.124). Dans un contexte d'apparition de nouveaux phénomènes informationnels (fakes news, mésinformation, extrémisme en ligne, théories du complot, etc.), l'éducation à un usage éthique et responsable des médias sociaux fait figure de nécessité impérieuse. Le concept d'EMI (éducation aux médias et à l'information), qui fait de plus en plus florès, sur le plan académique, pourrait combler ce besoin d'accompagnement éthique des médias sociaux. L'éducation aux médias « s'entend comme la capacité à accéder aux médias, à comprendre et apprécier, avec un sens critique, les différents aspects des médias traditionnels et numériques et de leurs contenus, en les utilisant à bon escient et en créant selon ses besoins ». (L. Corroy, 2016, p.8). C'est peu que de le dire, l'éducation aux médias est un enjeu de société. Elle se présente comme une réponse éducative au développement continu des médias (y compris ceux des réseaux sociaux) dans un contexte de surinformation et de désinformation, où l'acquisition des clés de lecture indispensable à une citoyenneté exigeante et libre ne peut continuer d'être facultative. En suscitant dans les esprits, le développement d'une pensée critique vis-à-vis des médias, l'éducation aux médias favorise des rapports distanciés, empreints de scepticisme et

de réflexivité sur les contenus médiatiques, elle fait office de remède relativement à ce que le père Éric Oloude Okpeitcha (2018, p.14) appelle « la démangeaison digitale », c'est-à-dire ce désir frénétique presque morbide de taper le clavier de son téléphone ou de sa tablette pour produire ou relayer rapidement l'information surtout quand il s'agit d'un fait inédit ou inattendu, d'un scandale ou d'une tragédie. Il est urgent aujourd'hui de sensibiliser sur la retenue et la prudence à observer dans la production et le relais des informations sur les plateformes socio-numériques. Dans ce sens, les trois tamis de Socrate, toujours d'actualité, et réinvestis dans l'éducation aux médias, sont d'un grand secours : « Est-ce vrai ? », « Est-ce bon ? » et « Est-ce utile ? ». En passant toute publication de contenu sur Internet à l'aune de ces trois tamis, on sortirait de « la démangeaison digitale » (O. Okpeitcha, 2018, p.14), qui relève foncièrement d'une absence de filtres. Cependant, force est de constater qu'à l'échelle de nombreux pays africains, les programmes éducatifs contiennent peu de références à l'éducation aux médias. Selon la chercheuse Géraldine Apo (2016, p.11), co-auteure d'une étude sur, « l'éducation aux médias et au numérique dans les curricula dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest », l'EMI (l'éducation aux médias et à l'information) « mérite d'être fixée et nommée dans les curricula, pour rendre l'apprentissage plus accessible aux apprenants ». Une réflexion curriculaire mérite d'être menée, afin de mieux identifier l'éducation aux médias et l'étendre du primaire à l'université. Elle doit aussi se penser avec la formation des enseignants afin qu'ils puissent se saisir des opportunités qu'offrent le numérique et les médias sociaux afin de faire réfléchir leurs élèves et développer leur autonomie, franchissant ainsi le pont entre une éducation par les médias à une éducation aux médias, qui devient une nécessité planétaire.

Conclusion

Lieu de déploiement d'une démocratie directe et participative, les réseaux sociaux numériques sont devenus « le nouveau cœur battant de la démocratie à l'échelle du continent africain » (S. Halimi, 2021, p.9). Espace de cristallisation, de transformations sociales, politiques et médiatiques, et cadre d'appropriation par des voix citoyennes, de la parole publique, les nouveaux médias sociaux participent à forger l'opinion publique en dehors des formes institutionnalisées d'expression et d'exercice de la politique, à instituer un espace de discussion et de mise en visibilité des problèmes publics dans une perspective d'égalisation des rapports sociaux, jadis hiérarchisés. Gouvernants et gouvernés se parlent désormais d'égal à égal, illustrant qu'il n'est plus possible de concevoir et de conduire les politiques publiques en ignorant le citoyen ordinaire (technophile), désormais investi de pouvoir de veille et de contrôle politique. Un nivellement citoyen opéré par les réseaux sociaux, assorti d'un activisme politique, qui rejoignent en tous points l'idée de démocratie participative portée par Rousseau. Cependant, ces médiums sociaux peuvent avoir un versant contre-productif, l'accès de tous à l'expression publique cohabite avec de nouvelles dérives informationnelles et la crainte d'une surveillance généralisée, d'où l'impérieux besoin de les encadrer, afin qu'ils ne deviennent pas « une cyber boîte de Pandore » (P. Flichy, 2008, p.23). D'ailleurs, au titre des inquiétudes suscitées par les réseaux sociaux, se pose avec acuité la question de leur impact sur le délitement du lien social. L'addiction à ces plateformes socio-numériques, « notamment d'une frange de la jeunesse et l'enfermement virtuel qui en découle » (L. Lévy, 2021, p.67), font-ils des réseaux sociaux les nouveaux ferments de la marginalité sociale ?

Références bibliographiques

AYARI Michael Béchir, 2014, « *Non, les révolutions tunisienne et égyptienne ne sont pas des révolutions 2.0* » in *Mouvements*, n° 87, p.65.

- BERNARD Olivier, 2016, *internet et la démocratie numérique*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan.
- BERNARDI Bruno, 2014, *La fabrique des concepts*, Paris, Honoré Champion
- CORROY Laurence, 2016, *Éducation et médias, la créativité à l'ère du numérique*, Paris, Londres, Iste Editions.
- DAKHLI Leyla, 2014, « *Entre fidélité et réconciliation, quelle place pour la politique dans la Tunisie révolutionnaire* », *Pouvoirs*, n°156, p.4.
- ECO Umberto, 2017, *Chroniques d'une société liquide*, Paris, Grasset.
- FARGE Arlette, 1994, *Subversives words*, Londres, Traduction de J.Tricot, Polity Press
- FARIS David, 2012, « *La révolte en réseau : le Printemps arabe et les médias sociaux* », *Politique étrangère*, n°49, p.108.
- FERIANI Cherif, 2011, « *Inspiration et perspectives de la Révolution Tunisienne* », *Confluences Méditerranée*, 2011, n°77, p.13.
- FLICHY Patrice, 2008, *internet et le débat démocratique*, Paris, La Découverte.
- HALIMI Salim, 2021, *Les nouveaux Chiens de garde*, Paris, Raisons d'agir.
- KHALED Zouari, « *Le rôle et l'impact des TIC dans la révolution Tunisienne* », *Hermès, La revue*, 2013, n°66, p.34.
- LEPAN Geraldine, 2008, « *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme* », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°47, p.19.
- LEVY Luc, 2021, *Vers une Cyber politique internationale ? Les enjeux du web 2.0*, Paris, La Découverte.
- LUKASIK Stéphanie, 2019, *L'influence des leaders d'opinion*, Paris, L'Harmattan.
- OBERDOFF Henri, 2010, *La démocratie à l'ère numérique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- PARE Cyriaque, 2015, « *Burkina-Faso : le rôle des médias sociaux dans la survenue de l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre 2014* » *Lefaso.net*, mis en ligne le 9 décembre 2015.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2010, *Du Contrat Social*, Paris, Le livre de poche, Classiques de philosophie.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1971, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2012, *Économie politique*, Paris, Hachette.
- TRIPPI Carlos, 2008, « *Les réseaux sociaux : nouveaux espaces de contestation et de reconstruction de la politique ?* » in *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel*, n°98, p.42.
- VEDEL Thierry, 2003, « *La citoyenneté et ses conditions d'expression. L'internet et ses usages citoyens* », in *Cahier français*, n°316, p. 81.

LE DJÉGUÉLÉ DANS LE CULTE CHRÉTIEN BAPTISTE : DE L'EXCOMMUNICATION À L'ADOPTION (1947-1994)

Ouologo Jonathan OUATTARA

Docteur en musique et musicologie option ethnomusicologie

Assistant au Département des Arts

UFR Information, Communication et Arts (ICA)

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

E-mail : jodossong@yahoo.fr

Zié TUO

Docteur d'Histoire Contemporaine option Histoire des Religions

UFR Sciences de l'Homme et de la Société (SHS)

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

E-mail: ztetuoeli@yahoo.fr

Résumé

Le culte chrétien baptiste ou l'assembléement de prosélytes baptistes pour des fins culturelles débute en pays sénoufo de Côte d'Ivoire en février 1947 suite à l'arrivée et l'installation de la *Conservatist Baptist Foreign Mission Society* (CBFMS). Dans leur volonté de propager une foi chrétienne baptiste orthodoxe et fondamentale, les autorités religieuses baptistes proscrivent de ces rassemblements le Djéguélé, l'appellation sénoufo du xylophone. L'excommunication du Djéguélé, instrument de musique traditionnelle et danse de prédilection du sénoufo, tient essentiellement à son caractère emblématique, son usage dans presque tous les us et coutumes sénoufo, sa fabrication sujette à des initiations, des adorations, des sacrifices et d'autres pratiques jugées maléfiques. Nonobstant cette exclusion, le Djéguélé réussit à franchir toutes les barrières et accède au milieu chrétien baptiste en 1972. Progressivement, il intègre le culte, y occupe une place importante, se fait adopter par les autorités ecclésiastiques en 1994 et se hisse au faîte du champ musical chrétien baptiste même au-delà de l'aire culturelle sénoufo.

Mots clés : Djéguélé, culte chrétien baptiste, excommunication, adoption.

Abstract

Baptist Christian worship or baptist proselyte vestry in Ivory-Coast sénoufo aera starts on February 1947 following Conservatist Baptist Foreign Mission Society (CBFMS) arrival and installation. In order to propagate an orthodox and fundamental Christian baptist faith, baptist religious authorities proscribe to all vestry Djéguélé, xylophone appellation in sénoufo. Excommunicate of Djéguélé, sénoufo predilection musical instrument, music and dance, essentially keeps at his emblematic character, his using on almost sénoufo custom, his fabrication subject to initiation, worship, offering and others practice witchcraft. Notwithstanding this exclusion, Djéguélé going over all barriers and getting to Christian baptist environment in 1972. It gradually integrates public worship, holds an important position, become adopted by ecclesiastic authorities in 1994 and pulls up baptist Christian musical field beyond sénoufo cultural aera.

Keys words: Djéguélé, baptist Christian worship, excommunicate, adoption

Introduction

La religion, qu'elle soit traditionnelle, islamique, chrétienne, dans son essence, englobe tous les domaines de la vie sociale. Mais la trop grande importance accordée au fait spirituel dans les milieux religieux en général et en particulier dans le culte chrétien, par ignorance ou par mauvaise foi des dignitaires religieux, travestit les aspects économiques, sociaux et culturels. Ces considérations pèsent lourdement sur la culture traditionnelle africaine (A. Augustin, 2001, pp.3-27) qui ploie sous l'influence de la culture arabe pour les musulmans et occidentale pour les chrétiens. Dans ces conditions, la culture africaine en général et surtout le fait musical en particulier se met en situation de résistance.

En milieu chrétien de Côte-d'Ivoire, le fait musical traditionnel entre en jeu dans cette confrontation. Il semble s'imposer et continue de s'imposer sans violence aux communautés chrétiennes dont la CMA avec les instruments de musique baoulé (A.J.N. Koffi, 2014) et l'Église Baptiste AEBECI avec le *Djéguélé* (S.Y. Soro, 2007). Le fait musical sénoufo du *Djéguélé* dans le culte chrétien baptiste retient donc notre attention. Il cadre parfaitement avec cette fausse dialectique de confrontation qui se joue dans le milieu chrétien baptiste. C'est de là que provient le sujet ainsi formulé : Le *Djéguélé* dans le culte chrétien baptiste : de l'excommunication à l'adoption (1947-1994).

Le culte chrétien baptiste débute en pays sénoufo de Côte-d'Ivoire en février 1947 à l'arrivée et l'installation de la *Conservatist Baptist Foreign Mission Society* (CBFMS) dont la branche locale est la Mission Baptiste en Côte d'Ivoire (MBCI). Le culte chrétien baptiste désigne tout assemblage de fidèles chrétiens baptistes pour des fins culturelles. À ces occasions, les prosélytes baptistes rendent honneur à Jésus-Christ par des adorations, des lectures bibliques et l'écoute de sermons. Dans leur volonté de propager une foi chrétienne baptiste orthodoxe et fondamentales, les autorités religieuses baptistes proscrivent de ces rassemblements le l'usage ou la pratique du jeu de *Djéguélé* (G.T. Yéo, 2007).

En fait, l'évangile de Jésus-Christ annoncé par la CBFMS venue des États-Unis en pays sénoufo de Côte-d'Ivoire, dès ses débuts, prend l'allure d'une confrontation d'avec les croyances religieuses traditionnelles locales. Pire, les missionnaires vouent aux gémonies presque toutes les activités culturelles sénoufo assimilées à tort ou à raison à des œuvres ("sataniques". Conformément à cette logique, ils exhortent les néophytes baptistes et même les non chrétiens à se détourner de tout ce qui a trait aux croyances religieuses traditionnelles. Ils réussissent ainsi à faire croire au sénoufo que tout ce qui provient de la culture locale abritent des esprits mauvais et s'en attacher c'est demeurer dans le paganisme. Le *Djéguélé* fait les frais de cette conception qui se traduit dans les faits par son rejet par les baptistes du culte chrétien pendant plusieurs décennies (S.Y. Soro, 2007).

En dépit de cette exclusion, le *Djéguélé* réussit à franchir toutes les barrières et accède au milieu chrétien baptiste en 1972. Progressivement, il intègre le culte chrétien baptiste dans lequel il occupe une place importante. Ensuite, il se fait adopter par les autorités religieuses baptistes. Son adoption intervient en 1994 à la suite d'un festival culturel organisé par les églises du Nord de la Côte d'Ivoire. À partir de cet événement, le *Djéguélé* se hisse au faîte du champ musical du culte chrétien baptiste et devient par conséquent l'élément qui caractérise l'Église baptiste. Ainsi, sa présence et son usage constituent les principaux catalyseurs de l'animation du culte dans les Églises baptistes même en dehors de l'aire culturelle sénoufo. De ce fait, il importe de comprendre comment, le *Djéguélé* en dépit de son excommunication du milieu chrétien baptiste, parvient à s'introduire dans le culte à y imprimer sa marque.

L'étude s'inscrit donc dans une approche historique, ethnomusicologique et anthropologique des religions. L'approche historique étudie les faits passés en relation avec le vécu de l'homme dans le temps et dans l'espace. Dans cette perspective, l'étude des *Djéguélé* permet de saisir l'interaction du fait social et religieux dans la reconstitution du passé du pays sénoufo. Elle revêt alors un intérêt à la fois scientifique et social.

L'ethnomusicologie, héritière de la musicologie comparée, ayant en partage des liens avec l'anthropologie de la musique, étudie les instruments de musique et les systèmes musicaux dans leur relation avec le culturel et le social et permet aussi de discerner les traits proprement musicaux qui caractérisent le patrimoine musical d'une société donnée (J. J. Nattiez, 2010). S'intéressant aux rites, pratiques, mythes, doctrines et textes religieux, l'anthropologie des religions étudie des domaines comme la croyance, les personnages religieux, les interdits et la relation entre différents systèmes religieux. Cette partie est renforcée par le culturalisme qui permet d'expliquer les phénomènes sociaux par l'entremise de la culture. Le *Djéguélé* se présente ici comme un intermédiaire de poids dans la conversion au christianisme baptiste.

Pour mener à bien cette étude, quatre axes majeurs ont été définis : clarification de notions et considérations méthodologiques ; l'excommunication du *Djéguélé* et l'acceptation d'autres instruments traditionnels de musique dans le culte chrétien baptiste (1947-1973) ; l'introduction et l'approbation du *Djéguélé* dans le culte chrétien (1973-1980) ; l'adoption du *Djéguélé* (1980-1994).

I- clarification de notions et considérations méthodologiques

I.1. Clarification des notions

Pour mener à bien cette recherche, il convient de clarifier deux notions essentielles : le *djéguélé* et l'excommunication. Abordons premièrement la notion de *djéguélé*.

I.1.1. Le *djéguélé*

Le *Djéguélé* est l'appellation sénoufo du xylophone, un instrument de musique à percussion classé dans la famille des idiophones. Celui-ci est constitué de lamelles de bois sur lesquelles l'on tape avec des baguettes. Très populaire en Afrique, il se particularise aussi bien par sa forme que par sa conception. Il existe les xylophones avec résonateurs et sans résonateurs. Le *Djéguélé*, dans le cadre de cette étude, est un xylophone avec résonateurs. Ces résonateurs, en dessous des lames de bois fixées sur un cadre trapézoïdal, se présentent en nombre proportionnel. Constitués de calebasses, les résonateurs s'attachent à l'aide de cordes. Selon les différents groupes sénoufo, l'accordage du *Djéguélé* présente un nombre défini de lames. Dans l'accordage de l'instrument, l'on note des registres sonores qui évoluent du grave à l'aigu. La plus grosse calebasse, placée en dessous de la lame, produit le son le plus grave. La plus petite calebasse, aussi rattachée à la lame, produit-elle le son le plus aigu. Ces particularités se perçoivent à travers l'illustration suivante.



Fig 1. *Djébariga* (singulier de *Djéguélé* Photo : OUATTARA Ouologo Jonathan

Le *djéguélé* a déjà fait l'objet de travaux scientifiques. Zemp (2004) s'est intéressé aux paroles de balafon chez les Sénoufo Kafibélé de Côte-d'Ivoire. L'objectif de cette recherche était de révéler les rapports entre la langue et la musique des xylophones. Le procédé principal utilisé a été la mise en relation des graphiques du jeu instrumental avec des spectrogrammes d'énoncés parlés et chantés. Son étude conclut que les procédés de composition et de variations sont fondés sur le rythme et les tons de la langue naturelle. Koné (2016) a fait une étude ethnomusicologique des *djéguélé* de Korhogo. A travers des enquêtes sur le terrain, des analyses des textes et une approche fonctionnelle de la musique des *djéguélé*, cette recherche éclaire sur des traits de l'histoire, du mode de pensée, de la philosophie, des systèmes de croyances, des valeurs, de la langue et de l'esthétique musicale de ce peuple. Cette musique se présente comme un outil supplémentaire de connaissance de la société sénoufo. Ouattara (2016) a aussi mené une recherche sur le *djéguélé*. Cette recherche s'intitule le *jéjele* des sénoufo des Eglises baptistes AEBECI du nord de la Côte d'Ivoire. Tout comme les procédés de collecte de données dans la recherche précédente, son étude met l'accent sur le processus d'intégration du *djéguélé* dans cette communauté religieuse et sa capacité à favoriser la communication sociale. Selon cette recherche, le *djéguélé* est l'une des voix les plus écoutées en pays sénoufo.

Il faut noter que rares sont les recherches qui ont été consacrées à l'utilisation du *djéguélé* dans le culte chrétien en Côte d'Ivoire spécifiquement, d'où l'intérêt de cette étude. Le présent travail a une grande similitude avec la dernière recherche citée, à savoir la présence du *djéguélé* dans le culte chrétien baptiste. Mais ici, l'on enregistre de nouvelles dates complémentaires dans le processus d'adoption de cette musique dans le culte chrétien baptiste. D'autres informations utiles sur l'excommunication du *djéguélé* dans cette communauté religieuse nous intéressent particulièrement. Qu'en est-il donc de l'excommunication ?

I.1.2. L'excommunication

L'excommunication peut être définie comme l'exclusion d'une personne de sa communauté religieuse. Il existe une excommunication majeure et mineure. Dans une

excommunication majeure, le fidèle est considéré comme banni de sa communauté. A l'inverse, l'excommunication mineure prive des sacrements et des sépultures chrétiennes essentiellement (Beaulande, 2006). Dans l'histoire de l'église, Martin Luther fut excommunié de l'église catholique le 03 janvier 1521. Celui-ci, à travers ses 95 thèses faites de critiques acerbes contre l'église catholique avait en effet amené le Pape Léon X à l'excommunier « par la bulle *Decet Romanum pontificem* ». (Lamy 2020). Lado (2008) a mené une étude sur le pentecôtisme qu'il décrit comme la seconde plus grande dénomination chrétienne après l'Eglise catholique. Il présente la renaissance comme étant au cœur de la doctrine de cette religion. Selon cet auteur (Lado, 2008, p. 69) :

la renaissance est vécue comme une expérience de transformation personnelle, de conversion spirituelle et morale, d'entrée dans une vie nouvelle par une créature nouvelle – bref, de salut. La plupart des pentecôtistes s'abstiennent de boissons alcoolisées, ne fument pas, valorisent la famille nucléaire et les valeurs traditionnelles telles que la fidélité conjugale, la responsabilité parentale, etc. Ils fustigent les pratiques inciviques telles que la corruption, le détournement de fonds publics, etc.

Tout fidèle reconnu coupable des éléments cités s'expose à l'excommunication en cas de récidive. Les cas d'excommunication sont légion chez les chrétiens. Mary (2002) mentionne l'excommunication de Jacob Blin Édiémou, chef de l'Eglise du Christianisme céleste de Côte d'Ivoire, une église autonome se désolidarisant de l'église mère du Nigéria. Un conflit de succession du fondateur de l'église christianisme céleste, le prophète Oschoffa, fut à la base de cette excommunication.

L'excommunication du *djéguélé* dans le culte baptiste est un élément de l'histoire du christianisme en Côte d'Ivoire. Absent de la littérature scientifique, cette étude se propose d'aborder l'excommunication et l'adoption du *djéguélé* dans le culte chrétien baptiste.

II. Considérations méthodologiques

Au niveau méthodologique, le présent travail constitue une analyse de contenu qualitative. Il s'appuie sur la recherche documentaire provenant des archives de la CBFMS, la collecte de données sur le terrain et des données bibliographiques relatives aux instruments traditionnels sénoufo. Des entretiens semi-directifs ont été réalisés avec certains pasteurs, des dignitaires ecclésiastiques, des chantres et des musiciens de *djéguélé* des Eglises Baptistes AEBECI (Association des Églises Baptistes Évangélique de Côte d'Ivoire). Ce sont en tout 25 personnes qui ont été interrogées. La répartition s'est effectuée comme suit : 08 pasteurs, 05 diacres, 05 anciens chantres, 07 anciens musiciens de *djéguélé*. Dans l'impossibilité d'être physiquement avec tout le monde, la plupart des échanges se sont effectués au téléphone. Les différentes conversations téléphoniques ont été retranscrites pour permettre une fidèle exploitation des données. Soulignons que notre terrain de recherche comprenait les villes de Korhogo, Boundiali et Ferké. Nous avons en outre procédé à la transcription et à l'analyse musicale de deux chants de *djéguélé*.

III. L'excommunication du *Djéguélé* et l'acceptation d'autres instruments traditionnels de musique dans le culte chrétien baptiste (1947-1973)

L'action apostolique baptiste, pour gagner totalement le sénoufo à la foi chrétienne protestante, prend l'allure d'une confrontation. Et dans cette confrontation, le *Djéguélé*, musique et danse de prédilection sénoufo, déconcerte l'Église Baptiste qui le voue aux gémonies.

III.1. Les raisons de l'excommunication du *Djéguélé*.

L'excommunication du *Djéguélé* tient essentiellement à son origine mythique, son usage dans presque tous les us et coutumes sénoufo, sa fabrication sujette à des initiations, des adorations, des sacrifices et d'autres pratiques jugées maléfiques (S.Y. Soro, 2006, p.3).

Parlant de son origine mythique, le *Djéguélé*, selon la tradition et la croyance populaire, se révèle comme un des témoins importants offert à l'être humain par les génies qui demeurent les propriétaires. Et les esprits tutélaires accompagnent le détenteur du *Djéguélé* et toute la société sénoufo dans sa marche évolutive à travers le temps. De là, apparaît son caractère incontestablement religieux, culturel et rituel qui fait intervenir le divin à la fois dans son utilisation et sa fabrication (G.T. Yéo, 2007, p.44). Bassirima Koné (2016) soutient cet état des faits dans sa thèse consacrée à l'étude ethnomusicologique des *Djéguélé*. À ce sujet, il écrit :

Homme de mystère, le luthier confectionne son instrument sur deux plans : un volet macroscopique qui se fait devant tout le monde et un volet ultrasecret qu'il n'est pas donné à tout le monde de voir. Aussi, avant la confection du tout nouvel instrument, doit-il offrir un sacrifice de poulet blanc aux ancêtres afin d'avoir leur bénédiction et leur protection (p.170).

En clair, le fabricant et les instrumentistes s'initient à la science du *Djéguélé*, observent des interdits et se conforment aux exigences de la divinité tutélaire. Ainsi, les instruments sortent de la sphère du profane et font intervenir des connaissances et des savoirs ésotériques. Il assure également des fonctions diverses selon le lieu et le mode de production. Utilisé pour célébrer les événements heureux ou malheureux, pour décupler les forces des travailleurs et leur inculquer les valeurs de courage et d'abnégation, pour véhiculer des messages aux populations ou encore pour communiquer avec les esprits des ancêtres défunts, le *Djéguélé* exprime la société sénoufo dans tous ses aspects.

Cette particularité du *Djéguélé* et le syncrétisme religieux apparent déconcertent les autorités religieuses baptistes dans la confrontation des religions dites "révélées" aux croyances religieuses traditionnelles en vogue dans le pays sénoufo. Elles se donnent donc le pari de réussir là où les efforts de ses prédécesseurs de l'islam et du catholicisme dans leur volonté de convertir le sénoufo butaient. En effet, malgré les nombreuses conversions à l'islam et au catholicisme, l'observation des religions traditionnelles, à l'avènement des baptistes dans le pays sénoufo ivoirien, continuaient d'être la substance de la vie des peuples du nord (E. Ouattara, 2014).

Ces arguments brandis contre le *Djéguélé* obéissent sans doute à la volonté des autorités religieuses baptistes de détourner le peuple sénoufo de tout ce qui peut compromettre la pratique d'une foi chrétienne orthodoxe. Pour ce faire, il faut, au risque de sombrer dans le paganisme en voulant faire une adaptation des pratiques culturelles à la liturgie chrétienne, proscrire tout ce qui a trait à une croyance traditionnelle, des adorations, des pratiques voire des considérations rituelles. Dans ces circonstances, l'Église Baptiste s'en prend au *Djéguélé*, qu'il voue aux gémonies mais, accepte malgré elle d'autres instruments traditionnels de musique.

III.2. Chant a cappella à l'acceptation d'instruments rythmiques

L'expression "a cappella" est une locution utilisée en musique vocale. Elle indique le fait qu'un chant ou une partie d'un chant, à une ou plusieurs voix, s'exécute sans accompagnement instrumental. Plusieurs personnes qui chantent ensemble ou simultanément exécutent toujours la même mélodie. C'est donc cette façon de chanter qui a cours dans les

premières assemblées baptistes. Les chants de cette époque, traduits par les missionnaires américains de l'anglais en Tiembra (langue locale) à partir des chants de leurs recueils, obéissaient aux schèmes mélodiques occidentaux comme l'indique le chant n°1 (O. J. Ouattara, 2016).

CHANT N°1 : Tari ní nyεε níge nì

7 Ta-ri ni nyε-ε ni ni - ge ni syɔɔ-fɔ-lɔ ni - bi pee wi yi - ri Zye - zu...

12 Ko - lo - cɔ - lɔ jaw ta - ri ni nyε - ε ni ni - ge ni syɔɔ - fɔ - lɔ ni bi a mii ta - ga Zye - zu ki - ri - si na mii syɔɔ - fɔ

Transcription musicale : OUATTARA Ouologo Jonathan

Texte du chant :

Tari ni nyεε ni nige ni, syɔɔfɔlɔ nibi

Pe i wi yiri Zyezu, Kolocolɔ jaw

Tari ni nyεε ni nige ni, syɔɔfɔlɔ nibi

A mi taga Zyezu kirisi na ; mi syɔɔfɔ

Traduction :

Entre la terre et les cieux, un seul sauveur

Il s'appelle Jésus, fils de Dieu

Entre la terre et les cieux, un seul sauveur

Moi, j'ai cru en Jésus Christ, mon sauveur

L'ensemble de ces chants s'exécutent sans accompagnement instrumental. Mais, un peu plus tard, des compositions de chants se réalisent, à l'initiative des missionnaires, par des fidèles baptistes senoufo. Ceux-ci ont le mérite d'épouser l'esthétique musicale du chant senoufo. C'est le cas du texte de chant suivant :

CHANT N°2 : A sutana yere nii fele ni nyan

A su - ta - na ye - re ni - i fe - le ni nyan_ n la

3
Zye - zu ban wo - lo nye - nen wo - lo_ a - su - ta - na ye - re ni - i fe - le ni nyan

Transcription musicale : OUATTARA Ouologo Jonathan

Texte du chant :

A sutana yere nii fele ni nyan

N la Zyezu ba n wolo nyene n wolo

A sutana yere, nii fele ni nyan

Traduction :

Satan s'arrêta et commença à pleurer

Depuis que Jésus nous a choisis

Satan s'arrêta et commença à pleurer

Pour l'accompagnement de ces chants qui deviennent de plus en plus nombreux, malgré le rejet du *Djéguélé*, l'on opte progressivement pour l'usage d'instruments traditionnels de musique dans les assemblées et réunions baptistes dans presque tout le pays sénoufo. Ces instruments sont essentiellement rythmiques. Les mêmes autorités religieuses qui prônent la proscription du *Djéguélé* assistent dans un silence impuissant et approbateur à l'usage du *tchalouw kpolo* (hochet sonnaille), du *kanrigue* (racleur) et du *pingé* (tambour) dans l'Église Baptiste. Pourquoi ces considérations à double mesure ? La mise au pilori du *Djéguélé*, malgré les raisons avancées plus haut, s'apparente à un rejet ourdi par les autorités religieuses du moment dans la mesure où celles-ci assistent béat à l'usage d'autres instruments traditionnels dans le culte chrétien baptiste. Ces considérations dénotent la peur des autorités religieuses baptistes d'utiliser des objets traditionnels "sacrés", les préjugés des missionnaires américains sur la culture locale et la peur d'exprimer leur amour pour la tradition qu'ils sont censés rejeter pour marquer leur dévouement total à la foi baptiste.

L'approbation des instruments suscités s'expliquent aussi par le fait que ceux-ci servaient de moyens d'évangélisation. Sous le couvert de ces considérations, les premiers instruments traditionnels de musique tels que le *kanrigue*, le *lato*, le *pingue* et le *tchalouw kpolo* font leur entrée dans les cérémonies religieuses protestantes. Progressivement, leur usage s'impose dans le culte chrétien en dépit de leur caractère sacré. En effet, ces instruments, à l'exception du *pingue* s'utilisent dans les rites du *Sandoho* (une croyance traditionnelle dont la divinité garantit la pérennité, l'unité et la santé morale de la famille), de l'adoration des ancêtres, des génies, des objets sacrés et des rites d'initiation (T. Ouattara, 1986).

Dans les rangs des premiers senoufo convertis au protestantisme baptiste, se trouvaient des sandobélé (prêtres du Sandoho), des devins, des dignitaires de Mandébélé des adorations ancestrales. Lassés de servir les “esprits malins“ (Archives de la CBFMS, Prayer Letters, *Bob and Irma Welch*, Ivory Coast, P. O. Box 5, Wheaton, III.) parfois intransigeants, ces personnes se réfugiaient dans la foi chrétienne. En faveur du message chrétien, elles apostasiaient et exprimaient leur mépris des divinités traditionnelles et leur dévouement à la foi baptiste par le truchement des objets sacrés. Dans ces circonstances, ils composent et fredonnent des chants avec componction et dépit (**chant n°2**) qui suscitent d’importantes conversions à l’Église Baptiste, contribuent à la mise en place d’assemblées locales et la création, en 1965, de l’Association des Églises Baptistes du Nord (AEBN).

Bien avant 1965, l’usage libéral des instruments traditionnels de musique s’observait uniquement pendant les campagnes d’évangélisation. Mais, dans les assemblées ou les cultes entre chrétiens leur usage trainait à causes du fondamentalisme de certaines autorités religieuses baptistes (Archives de la CBFMS, Prayer Letters, *Evelyn Patz*, Mission Protestante, Korhogo, Côte d’Ivoire, February 23, 1953). À partir des années 1970, leur usage se libéralise et fait boule de neige grâce au relatif libéralisme des premiers pasteurs locaux fraîchement sortis des instituts de formation pastorale. À la lumière des Écritures, ils justifiaient le fondement biblique de l’usage de tout instrument pour louer Dieu (Archives de la CBFMS, Prayer Letters, *Siemens’ Snapshots*, B.P. 109, Korhogo, Ivory Coast, West Africa, May 1971).

Au-delà de ces considérations précédentes, l’approbation des instruments traditionnels dans le culte chrétien tient à deux raisons et non les moindres. Il s’agit sans doute de la lourdeur du culte chrétien avec pour corollaire les railleries des non-chrétiens à l’endroit des chrétiens et la présence de personnes sachant manier ces instruments tel que l’attestent les déclarations suivantes :

« C’est par les applaudissements qu’on savait que les chrétiens étaient réunis. Pour se moquer de nous, les villageois nous avaient surnommé “Kadaforoyé“ c’est-à-dire les gens des applaudissements »¹⁵.

« Les acclamations à l’église ont été mal reçues par les non chrétiens. Car en pays senoufo, les hommes, surtout les adultes, n’acclament pas facilement. Taper les mains est un signe d’immaturité. À cause de ce fait, les non convertis appellent l’Église Baptiste, l’église des acclamations, en d’autres termes, l’église des immatures. La conséquence est que les vieilles personnes ne viennent pas facilement à l’église. Car ils ne veulent pas jouer aux jeux des enfants » (G.T. Yéo, 2007, p.66).

L’absence des instruments traditionnels de musique dans le culte chrétien censée attirer les non-croyants à la foi chrétienne dévient un obstacle à leur conversion. Pire, cette situation sert d’alibi et d’allégation à la stigmatisation du prosélytisme baptiste. De toute évidence, les autorités religieuses baptistes se ravissent de priver les assemblées chrétiennes de matériels ayant servi à la propagation de la foi baptiste. Dès 1972, les instruments traditionnels, à l’exception des *Djéguélé*, accèdent aux rencontres religieuses. À la différence des instruments en usage dans les milieux traditionnels, ceux du culte chrétien n’ont ni totems ni considération sacrificielle, ou encore moins initiatique. Toutefois, ils se jouent avec modérations et harmonie dans la sobriété de sorte que l’on perçoive le message des cantiques. Par ailleurs, l’approbation de ces premiers instruments augure inexorablement celle du *Djéguélé* dans le culte chrétien.

¹⁵ Témoignage oral recueilli avec Zonwa YÉO le 12 aout 2019 à Kombolokoura de 11h37 à 16h36.

IV. L'introduction et l'approbation du *Djéguélé* dans le culte chrétien (1973-1980)

L'usage des autres instruments culturels intervient dans l'Église Baptiste sans heurt. En revanche, celui du *Djéguélé* provoque des remous et obtient l'approbation de la communauté chrétienne baptiste sous le regard impuissant de certaines autorités religieuses baptistes.

IV.1. L'introduction controversée du *Djéguélé*

Les *Djéguélé* accèdent au milieu chrétien protestant de manière inopinée et controversée. Sa nature d'instrument traditionnel sacré et "occulte" en est pour cause. Elle bute à la sensibilité religieuse fondamentaliste des premiers chrétiens protestants. Même, ceux qui approuvent l'usage des "petits" instruments traditionnels dans l'Église Baptiste tombent des nus à la simple suggestion d'une probable introduction de cet instrument mythique dans la liturgie chrétienne. Dans ce contexte de controverse, l'usage du *Djéguélé* dans le culte chrétien devient « *un véritable choc pour les églises (...) parce que c'était inadmissible* » (G.T. Yéo, 2007, p.66).

Intégrer au culte chrétien le fait musical, culturel et artistique africain manifesté par des chants, des cris, des danses, des acrobaties, des battements de mains et des vociférations le tout teinté de paroles proverbiales favoriserait indubitablement la conciliation expresse du couple christianisme et animisme. Aussi, toute forme de musique étant ethnique et révélatrice d'une tradition, il serait quasiment impossible de faire table rase de ses valeurs culturelles traditionnelles pour en intégrer totalement une autre quel que soit le cadre formel d'exécution (J.N.A. Koffi, 2014, p.111). Les *Djéguélé* sont très prolixes en paroles et n'ont presque pas de tabou pour décrire ce qu'ils voient et entendent dans la société, pour peindre le vécu quotidien des populations avec souvent une grande dose d'humour, de grossièreté, d'exubérance, de vantardise, etc. Certes, les écarts d'attitude et les impertinences sont permis, mais cela n'enlève rien au caractère sérieux des faits qu'ils présentent (B. Koné, 2016, p.15). Toutes ces impertinences ajoutées au caractère mystique du *Djéguélé* sidèrent les protestants fondamentalistes jusqu'au supplice. Par contre les libérales, de leur côté, quoique conscients des reproches des fondamentalistes, s'enlisent dans une indifférence ambivalente. Le *Djéguélé* semble donc loin de faire l'unanimité dans le culte baptiste et favorise la naissance de deux factions. Malgré cette ambivalence qui frappe le *Djéguélé*, il réussit à se faire une place de choix dans le culte baptiste sans être pour autant accepté de tous. Comment alors ?

Les opinions, au sujet de l'année d'accès du *Djéguélé* au culte chrétien, abondent selon les auteurs. Dans sa dissertation de fin de formation, S.Y. Soro (2004) avance que « *depuis les années 70, le balafon a été adopté dans l'Église, mais non sans l'opposition* » (p. 3). Pour G. T. Yéo (2007), son entrée se situe « *dans les années 1970 probablement en 1972 [avec] les communautés chrétiennes baptistes dans la région de Korhogo* » (p.66). K. Coulibaly (2006) estime que « *c'est à partir des années 1980, que les responsables des églises AEBECI du district de Korhogo ont accepté le "Jaegbahariga" (le balafon) comme instrument de musique qu'on peut utiliser dans l'église* » (p.14). M. Diakité situe l'entrée des balafons à Ferké dans l'église de Lanviara « *pour servir comme un instrument de louange et d'adoration à DIEU entre les années 1986 et 1987* » (p.7).

Ces auteurs ne s'accordent pas sur la date de l'intégration du *Djéguélé* dans les Églises Baptistes. En revanche, ils s'accordent sur le district de Korhogo comme le point d'ancrage du *Djéguélé* dans les cultes baptistes. La divergence de dates révèle l'entrée impromptue et conflictuelle du *Djéguélé* dans le culte chrétien. De fait, elle s'opère de district en district eu égard au principe congrégationaliste des baptistes. Chaque Église locale étant libre de se

diriger par les décisions de ses membres, le *Djéguélé* entre sans coup férir dans les Assemblées où la propension libérale l'emporte. Mais dans les assemblées où le fondamentalisme l'emporte, son entrée s'opère suite à des rixes (M. Diakité). Il part donc du niveau local et atteint progressivement le niveau des districts. Son usage se réalise donc concomitamment avec la création des districts et la structuration de l'Association des Églises Baptistes du Nord (AEBN) entamée depuis 1975. Le district de Korhogo, premier district baptiste créé en 1978, pave la voie d'usage de cet instrument dans le culte chrétien. Les premiers instruments y ont fait leur entrée avant d'être acceptés par l'ensemble de la communauté baptiste. Il n'est pas étonnant qu'il en soit de même pour le *Djéguélé*.

Un point d'ombre demeure quant aux acteurs, les lieux de départ et la date initiale exacte de l'usage de cet instrument. À ce sujet, une information orale recueillie dans le cadre de cette étude note que : « *la première année de Salèm, les jeunes sont allés chercher des balafons à Napié pour venir passer la veillée de la Noël. C'était vraiment la joie et la peur en même temps* »¹⁶.

Une autre renchérit le fait que « *ce sont les jeunes qui ont pour la première fois utilisé le balafon pendant une fête de Salem. Le dernier jour, les jeunes avaient tellement froid ils ne pouvaient pas passer la nuit avec les petits instruments. C'est ainsi que des jeunes qui savaient jouer au balafon sont allés demander au chef de village de Napié des Balafons pour venir faire la veillée. Depuis cette année, là les gens ont commencé à utiliser les balafons pendant les fêtes et pendant le culte* »¹⁷.

Les deux témoignages oraux qui précèdent s'accordent sur la responsabilité de la jeunesse dans l'introduction du balafon pour la première fois dans les Assemblées chrétiennes baptistes. Mais, il convient d'analyser avec soin les informations qui précèdent. Les jeunes de Salèm ne constituent pas une Église locale. Ils viennent de toutes les Églises baptistes locales du pays sénoufo.

La date de l'usage des balafons pour la première fois dans une Assemblée baptiste remonte à « *la première année de Salèm* ». La création du site de Salèm et la célébration de la première retraite des jeunes à Napié se situent en avril 1973. De plus, c'est en décembre de cette même année que la première fête de Noël de Salèm se tient avec Nagnion Tuo comme président du comité d'organisation (A. S. Yéo, 2006, p.17). Et le mois de décembre est l'un des mois les plus froids du pays sénoufo du fait de l'harmattan qui se caractérise par un vent très sec et une fraîcheur très rude.

De ce qui précède, l'usage du *Djéguélé*, pour la première fois, intervient à Napié en décembre 1973 à l'occasion de la fête de Noël à l'initiative des jeunes. Sachant manier cet instrument et terrifiés par la température, la jeunesse baptiste fait recours au *Djéguélé* et parvient à maintenir la fête jusqu'au petit matin. Sous l'impulsion de la jeunesse, le balafon dépasse le cap de Salem et élit domicile dans les Églises locales.

IV.2. L'approbation du *Djéguélé*

Son intégration et son approbation ne se fait pas d'un coup éclair. Utilisé pour la première fois en décembre 1973 au moment où l'Église est en proie à la persécution et en pleine phase d'affermissement, les responsables locaux évitent d'en faire un problème primordial. Ils s'attèlent à exhorter les chrétiens à faire la différence entre les non chrétiens dans l'usage des instruments. Ainsi, pour marquer la différence entre le *Djéguélé* chrétien et

¹⁶ Témoignage oral recueilli avec Nagnion TUO à Tafiré du 06 au 07 Janvier 2019.

¹⁷ Témoignage oral recueilli avec Sékongo Nogotio à Koumassi le 25 décembre 2018.

celui des non chrétiens, c'est-à-dire celui joué à l'église et celui joué dans les cérémonies traditionnelles, certaines dispositions sont prises.

De prime abord, l'on commence avec l'usage d'un seul *djébariga* (singulier de Djéguélé) pendant le culte. L'instrumentiste dans ce cas se contente de reproduire la mélodie des chants. Cette situation marque une différence avec ce qu'on remarque d'ordinaire dans la culture musicale senoufo où le jeu orchestral se compose de trois pièces jouées concomitamment par trois instrumentistes et portées à l'aide de sangle pour permettre à ceux-ci de se déplacer tout en jouant. On observe deux instrumentistes qui accompagnent, l'un jouant des frappes simultanées¹⁸ et l'autre jouant en arpège¹⁹. Le troisième instrumentiste représente le soliste. Il entonne les chants et conduit le jeu de l'orchestre. Ensuite, les fidèles baptistes s'accordent de ne pas doter de sangles celui du culte chrétien protestant afin de le jouer assis sans en arriver à se déplacer avec ou à faire des pas de danse avec comme il est de mise dans la tradition. Peu après, l'on opte enfin pour une dynamique de jeu comportant deux xylophones. Dans l'accompagnement des chants avec ces deux instruments, il y a un accompagnateur et un soliste. Du fait de la suppression d'un instrument, le soliste, en soutien à l'accompagnateur, se voit attribuer une autre version d'accompagnement conforme avec l'accompagnement de base. Cet accompagnement de base se joue tout au long du chant.

Cet ajout intervient entre 1975 et 1976 avec l'apaisement de la situation en faveur des chrétiens persécutés. Avec les *Djéguélé* (deux balafons), cet instrument traditionnel commence à gagner un grand nombre d'assemblées chrétiennes locales. Il faut préciser que le balafon, jusqu'en 1980 ne se rencontre que dans les villages de la zone de Napié ainsi que dans les églises de la ville de Korhogo. Avec son intégration progressive dans les églises, les responsables se concertent et concluent enfin que les chrétiens s'abstiennent de jouer les balafons pendant les funérailles afin de marquer une différence notable d'avec les coutumes ancestrales (S. Y. Soro, 2007, p.7). Mais, il ne manque pas de créer des remous dans les districts de Boundiali et de Ferkessedougou où son usage provoque des schismes. Toutefois, l'union s'installe plus tard à la faveur de l'adoption du Djéguélé (G. T. Yéo, 2007).

V. L'adoption du Djéguélé (1980-1994).

Les fidèles baptistes, nonobstant leurs désirs de se détacher de la culture senoufo, finissent par être absorbés et pris en étau par celle-ci. L'adoption du *Djéguélé* qui en résulte s'observe par le truchement d'enregistrements musicaux traditionnels et l'organisation de festival culturel chrétien.

V.1. Les enregistrements et la traduction

Au départ, les autorités religieuses baptistes vouent le *Djéguélé* aux gémonies. Progressivement, celui-ci devient incontournable dans un contexte où l'on se soucie d'intéresser à la foi chrétienne baptiste l'Africain en face. Du coup, la contribution locale s'avère plus que nécessaire pour la compréhension du discours religieux importé. Dans ces circonstances, le *Djéguélé*, instrument, musique et danse qui imprègne presque la totalité la vie de la population senoufo, se révèle comme un puissant moyen de communication (M. Lannoy, 1986, pp.49-59). De ce fait, il entre dans les bonnes grâces des autorités religieuses baptistes désireuses de propager la foi chrétienne baptiste.

¹⁸ Frappes simultanées : elles consistent à jouer simultanément deux notes de musique sur l'instruments.

¹⁹ Arpèges : l'arpège consiste à égrener les notes d'un accord.

Les autorités religieuses baptistes optent alors pour l'enregistrement et la traduction du message chrétien en langue locale sous les mélodies du *Djéguélé*. Ces initiatives adoptives du genre musical du *Djéguélé* favorisent la création d'emplois dans le domaine de la culture. Des artistes sénoufo chrétiens baptistes se font donc connaître du grand public. Les plus connus sont Soro Séhéloho Samuel et Silué Nognimin Marie. Dès 1980, ces artistes chrétiens se font enregistrer le plus souvent à l'improvisiste. Leurs œuvres se vendent dans la librairie du Centre du Livre Chrétien (CLC) et dans la librairie catholique de Korhogo (Archive de la CBFMS, *Ivoiry Coast report, OD-Ivoiry-239*, June 1986). Ces enregistrements connaissent un succès spectaculaire auprès des chrétiens et des non chrétiens et confortent les autorités religieuses baptistes dans leur désir de propager la foi chrétienne baptiste. En 1990, elles créent un studio qui donne un bouffée d'oxygène aux enregistrements et à la traduction. A partir de cette date, des enregistrements en studio se réalisent à la Mission Baptiste de Torgokaha. Il en résulte la production de Séhéloho Samuel et de Nognimin Marie sur des bandes audios, des cassettes audios, des CD-Rom.

Le chantre Séhéloho fait de la vente de ses œuvres et de celles de Nognimin son activité principale. Aussi se fait-il épauler par d'autres personnes dans les villes de Ferké, Boundiali, Niakara et Tortya. Les radios de proximité dont la radio satellite FM et la radio Péléforo Gbon Coulibaly de Korhogo deviennent des relais et font la promotion de leurs œuvres. De ce fait, les enregistrements studio connaissent une grande propension. Dans l'année, en plus des artistes connus, d'autres moins connus dont Nadjana Jacob, Tamagadenin Micale, Nahangnon Elie, Djénéba, produisent eux-aussi des albums.

Grâce à ses productions, de nombreuses personnes affichent de l'intérêt pour le *Djéguélé* en général et celui joué à l'Église baptiste en particulier. Les baptistes, par leurs œuvres, opèrent une révolution du *Djéguélé*. La voix vocale entonnée simultanément avec les instruments représente alors l'élément le plus remarquable et captivant. Faut-il le souligner, dans la tradition, les chants sont entonnés à l'arrêt du *Djéguélé*, ensuite les instruments jouent les paroles chantées. *Djéguélé* en pays sénoufo de façon général n'accompagne pas les chants, il se contente de jouer des airs. Chez les baptistes, c'est tout autre. Il intervient spécialement pour accompagner les chants. Vu son importance dans la société sénoufo, l'on jette son dévolu sur lui pour donner un sens et un intérêt particulier aux chants.

V.2. La valorisation du *Djéguélé*

Les autorités religieuses baptistes valorisent le *Djéguélé* et lui donnent tout son poids en mettant l'accent sur le chant, la forme de l'instrument, et les activités festives culturelles empreintes de valeurs religieuses et éducatives.

Le chant et le *Djéguélé* du culte chrétien, dans l'élan de valorisation, font corps. Il est par conséquent possible de reconnaître un chant par son accompagnement instrumental et un accompagnement instrumental par son chant. Cet exploit est loin d'être une sinécure. Il s'obtient à l'issue d'un travail de réajustement de l'instrument. En clair, les premiers instruments qui proviennent du milieu traditionnel possédaient douze lamelles (B. Koné, 2016, p.163). Ce nombre rendait difficile voire impossible un meilleur accompagnement du fait de l'ambitus de certains chants. Les instruments de douze lamelles et ceux provenant du Mali avaient du mal à refléter les règles de composition de la communauté chrétienne baptiste. Il fallait donc trouver une solution. L'on a donc augmenté le nombre de lamelles des *Djéguélé* du culte chrétien passant de 12 à 13, 14, 15. Cette innovation permet à celui-ci d'être en phase avec le chant. S'il est vrai que certains luthiers confectionnaient souvent des instruments pour des instrumentistes qui désiraient sortir de l'ordinaire, c'est sans doute le

sénoufo de l'Église Baptiste qui, en particulier, a donné de la valeur et de l'intérêt à cette façon de procéder. Cette innovation pave la voie de l'essor du *Djéguélé* dans le culte chrétien.

L'essor de son usage dans les Églises Baptistes commence véritablement dans les années 1980. Son adoption marque donc le début d'une nouvelle ère dans l'histoire du protestantisme baptiste au nord de la Côte d'Ivoire. De nombreux chantres chrétiens protestants et catholiques, s'inspirant de cette musique, procèdent à la composition d'une gamme variée de chants. Silué Nongninin, chantre de l'Église Baptiste, après avoir traversé des moments difficiles, décide de s'essayer à la composition de chants qui exposent sa vie de non chrétienne et les vertus de la vie chrétienne. Par le truchement du *Djéguélé*, elle trouve l'inspiration et les arguments nécessaires pour s'exprimer. Elle compose alors avec succès une dizaine de chants qui font le tour des Églises Baptistes et même des lieux de rassemblement des non chrétiens. Du côté de l'Église Catholique, Célestin procède de la même manière. En 1986, les radios proximités et le Cinéma Boloï de Korhogo fredonnaient à longueur de journée les chants chrétiens au son du *Djéguélé*. Bien d'autres chantres emboîtent le pas aux deux précités. Les *Djéguélé* conquièrent ainsi les cœurs de nombreux mélomanes.

Dans les cultes chrétiens, l'on note la création de groupes balafons couronnés par la mise en place d'une chorale en balafon. L'élément motivateur de ce groupe est le festival de musique des Églises Baptistes AEBECI de tout le pays. Ce festival s'est tenu en 1994 au Cinéma Boloï de Korhogo. À l'occasion de cet événement, les communautés baptistes présentèrent différents groupes musicaux aux invités venus d'horizons divers. Lors de ce festival, la chorale en balafon fut une prestation spectaculaire à l'appréciation presque unanime et suscitèrent l'intérêt des auditeurs pour le *Djéguélé* (O. J. Ouattara, 2016).

Du point de vue orchestral, la chorale balafon, tout comme les autres formations dans les Églises Baptistes AEBECI²⁰, utilisent deux xylophones sur le plan mélodique. Le registre de jeu n'en diffère point. Substantiellement, nous avons un instrumentiste soliste et un accompagnateur. En ce qui concerne la section rythmique, nous enregistrons ici la harpe-luth ou *bɔɔgbogi* qui vient de la culture musicale Fodonon ; un sous-groupe sénoufo. Il y a aussi le *Jebriigi* ou hochet de vannerie qui est un idiophone dont le son s'obtient par secouement. Le racleur ou *kanrig* et le hochet sonnaille représentent deux autres instruments de l'orchestre. Le son s'obtient respectivement par raclement et frottement.

Inspiré du modèle occidental du chant choral, nous avons un soliste ou lead vocal qui entonne les chants et fait office de maître de chœur. Rappelons que le chœur ici se chante à l'unisson. Le maître de chœur est l'auteur de la complicité entre le chœur et les instrumentistes qui accélèrent sous sa conduite le tempo. Ce changement de vitesse d'exécution du chant est un indicateur de danse de tout le groupe. Tous ces pas de danse s'apprennent généralement lors des séances de répétition.

L'intérêt que les auditeurs accordent au *Djéguélé* du culte chrétien se lie en partie au message qu'il véhicule. Dépassant les considérations religieuses, les chants du culte chrétien touchent à l'existence humaine. En pays sénoufo, l'usage approprié de proverbes est le signe de maturité et de sagesse. Alors, de nombreux chants du *Djéguélé* du culte chrétien se servent des proverbes bien connus en pays sénoufo et touchent des aspects qui influencent significativement l'existence humaine. Par cette particularité, le *Djéguélé* du culte chrétien se fait une place de choix partout et s'intègre presque à tout. Les personnes de toutes tendances religieuses y trouvent naturellement des éléments appropriés qui les concernent. De plus, ces

²⁰ AEBECI (Association des Églises Baptistes Évangéliques de Côte d'Ivoire), appellation adoptée en 1986 par les autorités religieuses baptistes en raison de la nationalisation de l'Église Baptiste pour remplacement l'AEBN qui se limitait à la région septentrionale.

chants servent de moyen d'éducation et prônent les valeurs de la vie en société. Les Djéguélé abordent ainsi les questions d'actualité à travers les nombreuses compositions et enregistrements. Le chant et l'instrument deviennent donc intimement liés dans le culte chrétien et l'on parvient à les qualifier du même vocable de "Djéguélé".

Conclusion

L'univers religieux ivoirien présente une communauté qui se singularise aujourd'hui grâce au *Djéguélé* comme moyen d'expression. Il s'agit des Eglises Baptistes AEBECI. Cette étude a permis de révéler les différentes étapes de l'introduction du *Djéguélé* dans cette communauté. La pratique musicale dans les Eglises Baptistes AEBECI excluait dans ses débuts l'usage du *Djéguélé* comme instrument d'accompagnement de chants. L'on avait plutôt opté pour l'usage des instruments rythmiques qui ont succédé à l'exécution de chants a cappella. Si cette innovation instrumentale donna du dynamisme et plus d'enthousiasme aux chants, il en demeure moins que l'aspiration du peuple senoufo converti à cette nouvelle religion restait toujours insatisfaite. La cause n'était nul autre que leur désir ardent d'exprimer leur foi chrétienne avec le *Djéguélé*. Après plusieurs années de proscription, le *Djéguélé* est officiellement intégré dans la liturgie et la plupart des événements organisés dans les Eglises Baptistes AEBECI. L'apport du *Djéguélé* dans cette communauté religieuse est inestimable. Il l'est aussi pour la société senoufo en général eu égard à de nombreuses compositions des acteurs du *Djéguélé* des Eglises Baptistes AEBECI qui s'intègrent parfaitement aux règlements de problèmes sociaux.

Cette recherche représente un intérêt majeur. Elle enrichit l'histoire en général et l'histoire de la musique en Côte d'Ivoire en particulier. Il s'agit ici d'un pan de la musique des Eglises Baptistes AEBECI se situant entre 1947 et 1994. De nombreuses autres études similaires peuvent être menées pour palier le vide documentaire sur la connaissance d'autres organisations religieuses.

Bibliographie

AHOGA Augustin (2001), Le contexte des religions traditionnelles africaines, in *Chantiers-Théologie/Littérature*, Revue semestrielle de réflexion chrétienne, Art. N°3, pp.3-27.

Archives de la CBFMS, Prayer Letters, *Evelyn Patz*, Mission Protestante, Korhogo, Côte d'Ivoire, February 23, 1953.

BEAULANDE Véronique (2006), *le malheur d'être exclu ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 384 p.

CBFMS, Prayer Letters, *Bob and Irma Welch*, Ivory Coast, P. O. Box 5, Wheaton, III.

CBFMS, Prayer Letters, *Siemens' Snapshots*, B.P. 109, Korhogo, Ivory Coast, West Africa, May 1971.

COULIBALY Kariténé (2006), *L'utilisation des instruments de musique dans les Églises Baptistes AEBECI Le cas du district de Boundiali. Une analyse critique*, Dissertation de fin de formation, Institut Biblique Béthel de Korhogo, 30 p.

DIAKITÉ Moussa, *Historique de l'Église Baptiste de Ferké*, non daté, 3 p.

KOFFI Assémian Jean-Noël (2014), *Les instruments de musique baoulé dans le culte chrétien : le cas de l'Église CMA de Côte d'Ivoire*, Mémoire de Master 2 de musique et musicologie, UFHB-UFRICA, Abidjan, 123 p.

KONE Bassirima (2016), *Étude ethnomusicologique des Djéguélé de Korhogo*, Thèse de Doctorat Unique en Musicologie, UFHB-UFRICA, Abidjan, 507 p.

LADO Ludovic (2008), « Les enjeux du pentecôtisme africain », *Études*, Vol. 409, N°1-2, p.61-71.

LAMY Benoît (2020), « Réflexions sur une éventuelle levée de l'excommunication de Luther » in <https://hal.science/hal-02885049/document> consulté le 23/08/2023 à 23h00

LANNOY Michel de (1986), « L'instrument, facteur et marqueur de l'identité culturelle chez les Sénoufo de Côte d'Ivoire » in *Vibrations*, N°2, À la recherche de l'instrument, pp. 49-59.

MARY André (2002), « Prophètes pasteurs : la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire » *Politique africaine*, n°87, pp.69-93.

OUATTARA Ouologo Jonathan (2016), *Le Jegele des senoufo dans les Églises baptistes AEBECI du Nord de la Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat Unique en Musicologie, UFHB-UFRICA, Abidjan, 411 p.

OUATTARA Tiona Ferdinand (1986), *Travaux de recherches et d'analyses 1979-1986, tome 4 : Les travaux d'ouvrages*, Abidjan, 208 p.

OUATTARA Eugénie (2015), *Église Catholique et Culture Tagbana : 1908-1977*, Thèse Unique de Doctorat en Histoire Contemporaine, Abidjan, UFHB, 416 p.

SORO Simon Yalamissa, *La problématique de l'usage des balafons pendant les funérailles dans les Églises Baptistes AEBECI*, Dissertation de fin de Formation, Institut Biblique Béthel de Korhogo, 12^{ème} promotion, 41 p.

Témoignage oral recueilli avec Nagnion TUO à Tafiré du 06 au 07 Janvier 2019.

Témoignage oral recueilli avec Sékongon Nogotio le 25 décembre 2018 à Koumassi.

Témoignage oral recueilli avec Zonwa YÉO le 12 aout 2019 à Kombolokoura de 11h37 à 16h36.

TUO Zié (2022), *L'Église Baptiste dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire (1947-2002)*, Thèse Unique de Doctorat d'Histoire, UFHB-Département d'Histoire, Abidjan, 471 p.

YÉO Adama Seynan, *L'Histoire de la retraite des jeunes des Églises Baptistes AEBECI à Salem (1966 à 2006)*, Dissertation de Fin de Formation, Institut Biblique Béthel de Korhogo, 11^{ème} promotion, 30 p.

YÉO Gona Timothée, *La mission Baptiste en Côte d'Ivoire 1947-2007 : Analyses des principes missiologiques et perspectives*, Mémoire de Maitrise en Théologie, Abidjan, FATEAC, 2007, 105 p.

ZEMP Hugo et SORO Sikama (2004), « Paroles de balafon », in *l'Homme*, N° 171-172, pp. 313-332.

LA CERTIFICATION PAR LES TIERS : UNE ALTERNATIVE EFFICACE POUR L'AMÉLIORATION DURABLE DES MOYENS D'EXISTENCE DES PETITES EXPLOITATIONS AGRICOLES FAMILIALES DE L'OUEST DU BURKINA FASO

Parfait K. TAPSOBA

Ecole d'Economie, de Socio-Anthropologie et de Communication pour le Développement Rural (EESAC), Faculté des Sciences Agronomiques (FSA), Université d'Abomey-Calavi (UAC), 03 BP 2819 Cotonou, Bénin ; tapsobakparfait@yahoo.fr, Tel 226 70 46 56 66, 00229 91 95 04 35.

Felix OUÉDRAOGO

Institut des Sciences des Sociétés (INSS), Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique (CNRST), 03 BP 7047 Ouagadougou 03, Burkina Faso felixouedraogo99@gmail.com

Résumé

La production fruitière au Burkina Faso est dominée par la mangue qui représente plus de la moitié des vergers au niveau national. Cette étude vise à déterminer les impacts socio-économiques de la production de mangues certifiées Rainforest Alliance dans l'ouest du Burkina Faso. À cet effet, 30 producteurs certifiés et 30 non certifiés ont été interviewés. Pour chaque catégorie de producteurs, un compte d'exploitations moyen a été établi et une typologie des exploitations a été réalisée pour l'ensemble des producteurs. Les résultats révèlent que dans l'ensemble les ménages des producteurs comptent en moyennes 12 personnes. Pour les producteurs certifiés, l'activité de production de mangue génère 30.300 FCFA (²¹XOF) en moyenne à chaque membre du ménage tandis que pour les producteurs non certifiés, elle génère en moyenne par an un revenu par membre de ménage de 20. 550 XOF. Ces résultats montrent que la production de mangue certifiée représente une alternative à l'amélioration des moyens d'existence des producteurs.

Mots-clés : Burkina Faso, certificat Rainforest Alliance, moyens de subsistance durables, agriculture familiale.

Abstract

Fruit production in Burkina Faso is dominated by mango, which represent more than half of the country's orchards. This study aims to determine the socio-economic impacts of Rainforest Alliance Certified mango production in western Burkina Faso. To this end, 30 certified and 30 non-certified producers have been interviewed. For each category of farmers, an average farm account was established and a typology of farms was drawn up for all farmers. Results show that, overall, farmers' households have an average of 12 members. For certified farmers, mango production generated an average of 30,300 XOF per household member, while for non-certified farmers, it generated an average annual income of 20,550

²¹ 655,95 FCFA (XOF) = 1 EURO

XOF per household member. These results show that certified mango production represents an alternative for improving producers' livelihoods.

Keywords: Burkina Faso, Rainforest Alliance certificate, sustainable livelihoods, family farming.

Introduction

Le Burkina Faso est un pays subsaharien enclavé à faible revenu, dont l'économie est fortement dominée par l'agriculture qui occupe près de 80% de la population active (Zidouemba, 2014) en plus des productions agricoles, les cultures fruitières qui occupent une part importante dans l'activité du monde rural, permettent d'assurer une partie des besoins alimentaires et d'améliorer les revenus monétaires. La production fruitière est dominée par la mangue qui représente plus de la moitié des vergers nationaux. Les exportations de mangue se sont élevées à 7 000 tonnes en 2011 et 8 800 tonnes en 2012, pour une contre-valeur respective de 2,64 milliards et 3,08 milliards de XOF. (6). Avec ces chiffres, le pays occupe le 29^e rang mondial des pays exportateurs de la mangue avec 0,4 % des parts du marché mondial. Cependant, il faut noter que seulement 2% de la production de mangue est exportée et cela principalement vers les Pays-Bas (43% des exploitations), l'Allemagne (19 %), la France (16 %), l'Italie (4 %) (3). De nos jours, la filière est composée de quatre grands corps de métiers que sont les producteurs, les transformateurs, les exportateurs et les transporteurs incluant les pisteurs. La mangue au Burkina Faso revêt plusieurs utilités. En effet, certains acteurs de la filière procèdent à la transformation du fruit en mangue séchée, d'autres en jus et confitures. Près de 75% de la mangue séchée est destinée à l'exportation dont 70% vers le marché européen et les 5% vers les pays du Maghreb et de la sous-région. Par ailleurs, les produits dérivés de la mangue sont également commercialisés localement.

En outre, certains acteurs procèdent au conditionnement et à l'exportation du fruit en frais. Communément appelés les exportateurs, ils procèdent souvent à la certification des producteurs chez lesquels ils s'approvisionnent. En effet, les producteurs représentent les acteurs à la base de la filière. De plus en plus, des actions visant à garantir leurs revenus sont de ce fait entreprises par les exportateurs afin d'assurer la pérennité de leurs activités. Parmi ces initiatives figurent en bonne place les systèmes de certifications de la chaîne d'approvisionnement qui sont des moyens qui protègent les consommateurs et garantissent les revenus de tous les acteurs de la filière mangue, en général, et des producteurs en particulier. Cette étude intervient dans le cadre d'un groupement de producteurs qui a été certifié par une entreprise d'exportation locale de mangue fraîche et qui a implémenté plusieurs cahiers de charge au nombre desquels on note le certificat Rainforest Alliance qui est un certificat d'agriculture durable. Si les mécanismes de certification garantissent l'exportation aux entreprises qui œuvrent dans ce domaine, quels peuvent être les impacts de la production de mangues certifiées Rainforest Alliance pour les producteurs ? Cette étude vise à déterminer les impacts socio-économiques de la production durable de la mangue chez les producteurs. En plus de l'introduction et de la conclusion, cette étude s'articule autour de quatre grandes parties à savoir l'approche théorique, le cadre géographique, l'approche méthodologique et les résultats.

1. Une approche par la théorie d'amélioration durable des moyens d'existence

Cette analyse a été développée sous l'approche par les moyens d'existence durables (figure 1). Cette approche requiert un cadre théorique qui prenne en compte les relations complexes

et multidimensionnelles entre l'environnement physique et social, c'est-à-dire qui permette d'intégrer dans une même analyse les multiples dimensions (économiques, sociales, culturelles et institutionnelles) du bien-être (Lavani, 2007). Selon cet auteur, les moyens d'existence regroupent les capacités, les biens et les activités nécessaires aux individus pour assurer leurs besoins de base et pour atteindre leur bien-être. Ils peuvent être qualifiés de durable lorsqu'ils permettent de s'adapter aux difficultés, de faire face à l'adversité, et de conserver ou améliorer les capacités et biens, tant dans l'immédiat qu'à l'avenir, sans pour autant compromettre la base de ressources naturelles (Carney, 1998 ; Lavani, 2007) dans le cadre de cette étude, la contribution de la vente de mangues certifiées est analysée sous l'approche des moyens d'existence durable en ce sens qu'elle part de l'exploitation de produit forestiers non ligneux sous des conditions d'agriculture durable certifiée par une organisation tiers qui veille au respect des cahiers de charges. Cela fournit aux producteurs agricoles impliqués dans le projet de certification des revenus supplémentaires en plus des revenus issus des activités pluviales et de contresaisons. A cet effet, l'étude part de l'hypothèse que la certification Rainforest Alliance de la mangue contribue à l'amélioration de la situation socio-économique des producteurs de mangue.

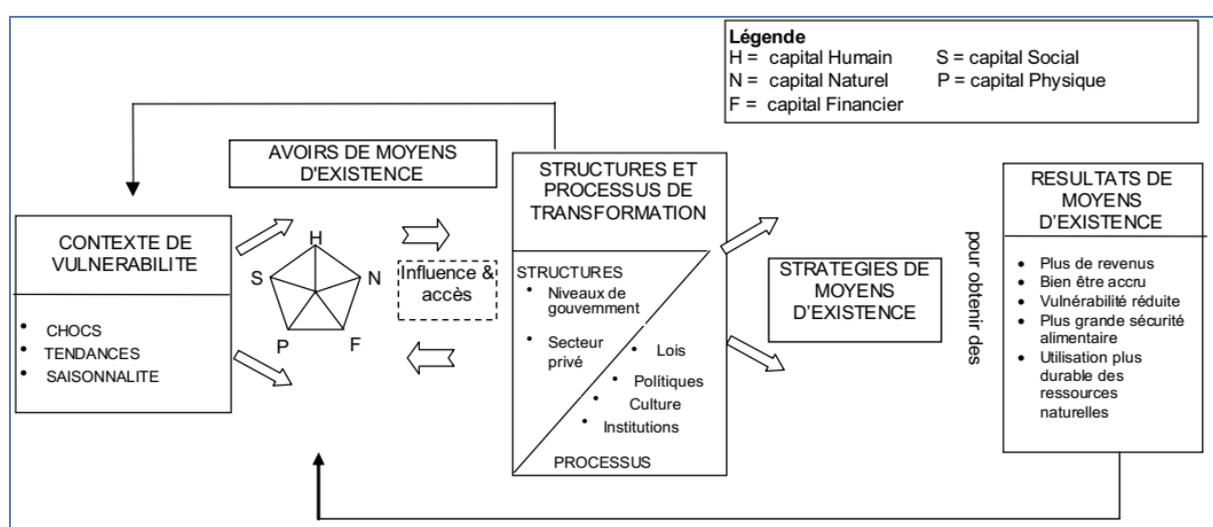
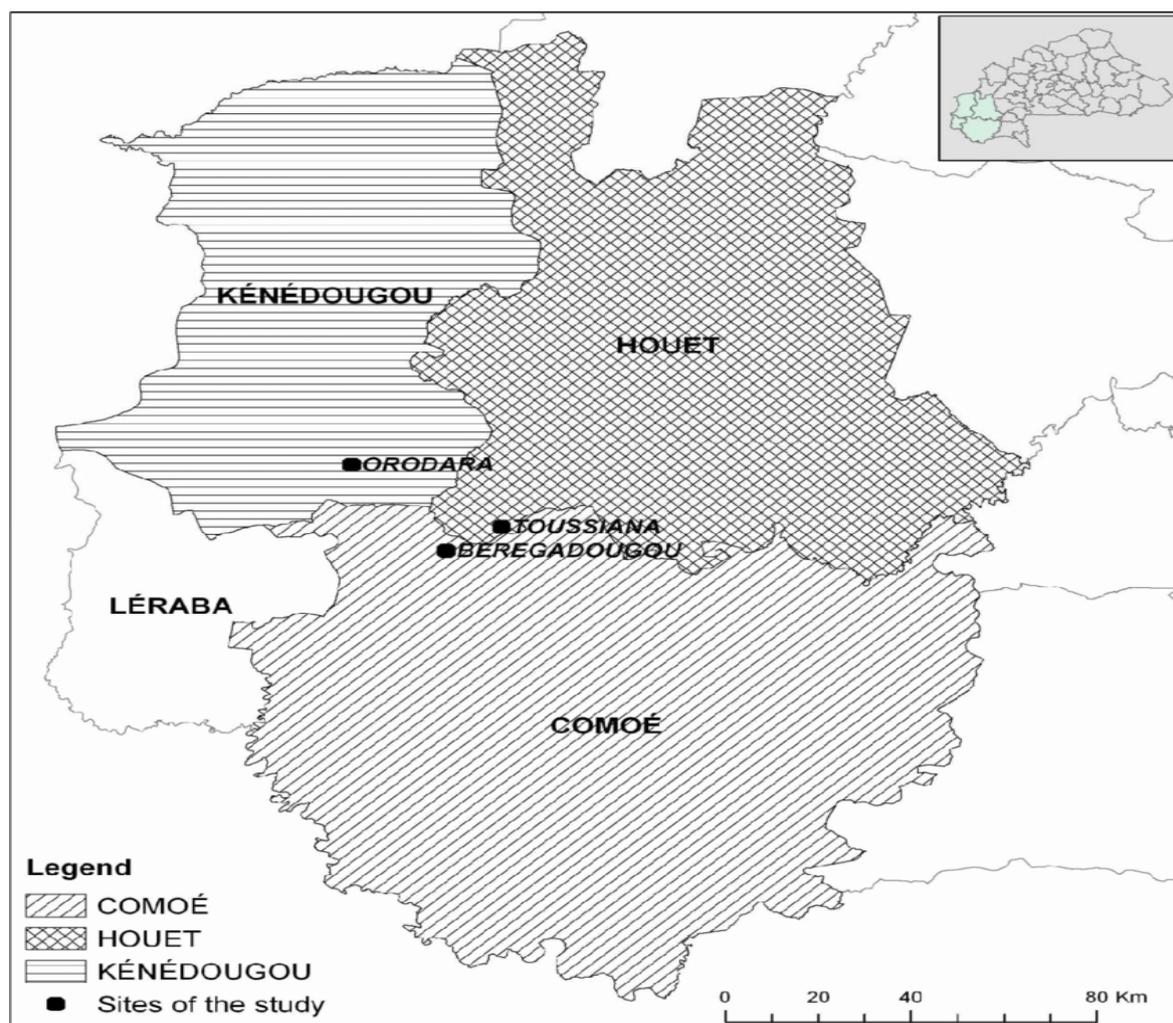


Figure 1 : Cadre théorique d'analyse : les moyens d'existences durables

Source : Adapté du DFID (1999)

2. Zone d'étude

L'étude a été réalisée dans l'ouest du Burkina Faso, en particulier dans les provinces du Houet et du Kéné Dougou, où des producteurs inscrits au projet de certificat Rainforest Alliance ont appliqué la norme d'agriculture durable à la production de mangues. Ces producteurs sont situés dans les villages de Taga, tapogodeni wempea toussiana dans la province du Houet et dans les villages de Draa, Kalmon, Gnanomon et Ketchelmon Kinkingwè dans la province du Kéné Dougou (Figure 2).



Source: adapté de (Nébié et al., 2016)

Figure 2 : présentation de la zone d'étude

3. Méthodologie

3.1. Échantillonnage

La base de sondage était constituée de producteurs impliqués dans le projet de certification de l'agriculture durable de Rainforest Alliance. En effet, dans la localité de l'ouest du Burkina Faso, la certification des vergers est généralement répandue. Cependant, la certification Rainforest Alliance est très innovante. Par conséquent, peu de producteurs ont accepté d'être certifiés par Rainforest Alliance. Compte tenu donc du nombre relativement faible de producteurs impliqués dans le projet de certification (30), leur échantillonnage a été exhaustif. Pour chacun de ces 30 producteurs, un voisin immédiat ne prenant pas part au projet de certification a en plus été enquêté conduisant portant à 60 le nombre total de personnes interviewées (Tableau I).

Tableau I : Distribution de la population d'étude

Location	Villages	Nombre de producteur		Pourcentage
		Certifiés	Non certifiés	
Toussiana	<i>Taga</i>	4	4	13,3
	<i>Tapokodeni</i>	5	5	16,7
	<i>Wempéa</i>	3	3	10
	<i>Toussiana</i>	3	3	10

Orodara	<i>Draa</i>	1	1	3,3
	<i>Kalmon</i>	1	1	3,3
	<i>Gnanomon</i>	1	1	3,3
	<i>Ketchelmon</i>	9	9	30
	<i>Kinkingwè</i>	1	1	3,3
	<i>Orodara</i>	2	2	6,7
Sous total	-	30	30	100
Total	-	60		100

3.2. Collecte et analyse des données

La collecte des données s'est déroulée en deux étapes : la première consistait à obtenir des informations sur le système de certification et le certificat Rainforest Alliance par l'intermédiaire de bibliothèques de revues électroniques. La deuxième phase a consisté en une enquête quantitative auprès des producteurs impliqués dans le projet de certification, mais aussi des producteurs ne prenant pas part au projet de certification. Les informations de cette phase ont été saisies et analysées à l'aide d'Excel 2019 et de SPSS.26.

3.3. Méthode d'analyse

Caractérisation des producteurs

La caractérisation des exploitations a été basée sur l'observation directe des pratiques agricoles suivie d'une analyse descriptive des données collectées sur les plantations et les ménages des agriculteurs.

Contribution du revenu de la mangue au revenu total du producteur

Un compte d'exploitation a été utilisé pour déterminer le revenu des producteurs. Ce compte d'exploitation consistait en un tableau à double entrée qui reprenait d'une part les revenus des producteurs et d'autre part les dépenses. Il a également permis de déterminer les revenus et d'établir le bilan financier de la production agricole principalement pour l'année 2017. Les revenus de chaque producteur ont été obtenus en estimant les quantités vendues par variété puis en les valorisant par les prix au champ pour chaque variété. Quant aux différentes dépenses, elles ont été évaluées comme suit :

- *Main d'œuvre pour l'entretien des parcelles* : le coût de la main-d'œuvre a été estimé (sur la base du coût d'opportunité, qui est la rémunération des travaux agricoles) à une moyenne de 1000 XOF par jour, représentant 8 heures de travail.

- *Les substances de traitement* : Il s'agit de produits organiques utilisés principalement la Timaye qui est un attractif et un insecticide pour les mouches des fruits, particulièrement efficace sur les mâles. Il est utilisé comme appât pour la lutte et le piégeage des mouches des fruits. Le coût unitaire de la Timaye est estimé à 30000 XOF environ.

- *Matière organique* : bien que très peu utilisée par les producteurs, c'est un facteur de production utilisé pour la fertilisation des vergers et le coût de la tonne a été estimé à 15 000 XOF.

- *Dépréciation des facteurs de production* : en ce qui concerne l'amortissement, étant donné que les équipements sont le plus souvent utilisés pour la réalisation des activités de l'agriculture familiale, il est souvent difficile pour les producteurs de définir la durée de vie de ces outils. L'amortissement des différents facteurs de production a donc été calculé en considérant une durée de vie moyenne de 5 ans.

En plus du revenu issu de la production de mangues, les autres revenus des producteurs ont été estimés afin de déterminer l'importance relative du revenu de la mangue dans le revenu total des producteurs.

Avantages du revenu de la mangue pour le producteur

A l'aide de statistiques descriptives, les différentes utilisations du revenu de la mangue ont été évaluées. Pour ce faire, le pourcentage de ce revenu alloué aux principaux besoins du ménage du producteur comme l'éducation des enfants, les soins médicaux, les activités sociales, le financement des activités agricoles et commerciales, le financement des projets, etc. a été estimé. Ceci a permis d'appréhender l'effet de la production des vergers sur la vie quotidienne du producteur au niveau social et économique.

III. Résultats

3.1. Caractéristiques sociodémographiques des producteurs

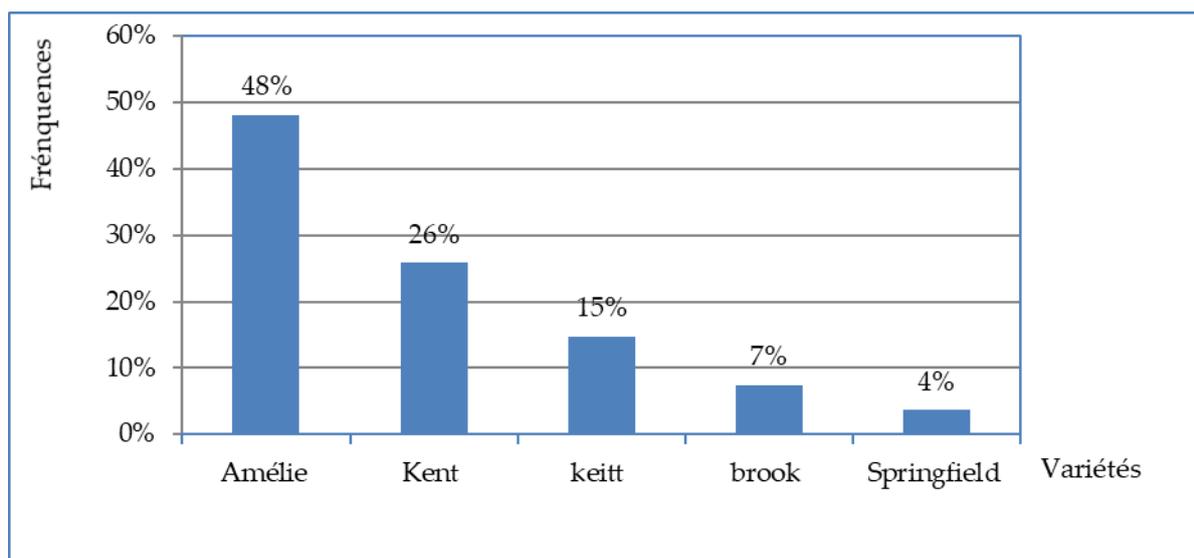
L'analyse des données montre que les agriculteurs se situent généralement dans la tranche d'âge 25-65 ans, avec une valeur moyenne de 44 ans. La répartition par classe d'âge montre une prépondérance de la classe d'âge entre 45 et 65 ans. Par ailleurs, ces producteurs sont tous de sexe masculin et appartiennent respectivement aux ethnies Toussiana et Siamou dans les zones de Toussiana et d'Orodara. L'analyse de l'état matrimonial des exploitants révèle que tous les exploitants sont mariés. Les résultats montrent également que 48,1% des producteurs ne sont pas alphabétisés et 29,6% ont un niveau d'instruction primaire. Seulement 18,5% des producteurs ont un niveau d'instruction secondaire et 3,7% des producteurs ont fréquenté l'école coranique (Tableau II).

Tableau II : Caractéristiques socio démographiques des enquêtés

Caractéristiques socio démographiques des enquêtés		Orodara	Toussiana
Sexe (Masculin)		100 %	100 %
Statut matrimonial (Marié)		100 %	100 %
Age moyen des producteurs		44	44
Groupe ethnique	Siamou	15	0
	Toussian	0	15
Densité moyenne du verger		10m ² * 10m ²	10m ² * 10m ²
Superficie moyenne des verger (T) en ha		2 ≤ T ≤ 20	2 ≤ T ≤ 20

3.2. Typologie des vergers

La taille des vergers va de 2 hectares à 41,5 hectares pour une superficie totale de 563 hectares et une superficie moyenne de 20,85 hectares. La densité des vergers est en moyenne de 100 plants par hectare (une moyenne de 10 mètres entre les rangées et de 10 mètres entre les grappes). Les systèmes de production observés dans les vergers étaient les suivants : Rainforest Alliance, GLOBAL GAP, Bio, Tesco Nurture, Albert Heijn, Grasp, BSCI. Le nombre de variétés de mangues observées dans les vergers des producteurs variait de deux à cinq, et les fréquences de ces observations étaient de 48% pour la variété Amélie ; 26% pour la variété Kent ; 14,8% pour la variété Keitt ; 7,4% pour la variété Brook et enfin 3,7% pour la variété Springfield (figure 3). Les principales activités dominantes des producteurs du groupe sont l'agriculture pluviale et l'arboriculture fruitière y compris la production de mangues, le commerce et l'élevage de volailles et de petits ruminants.



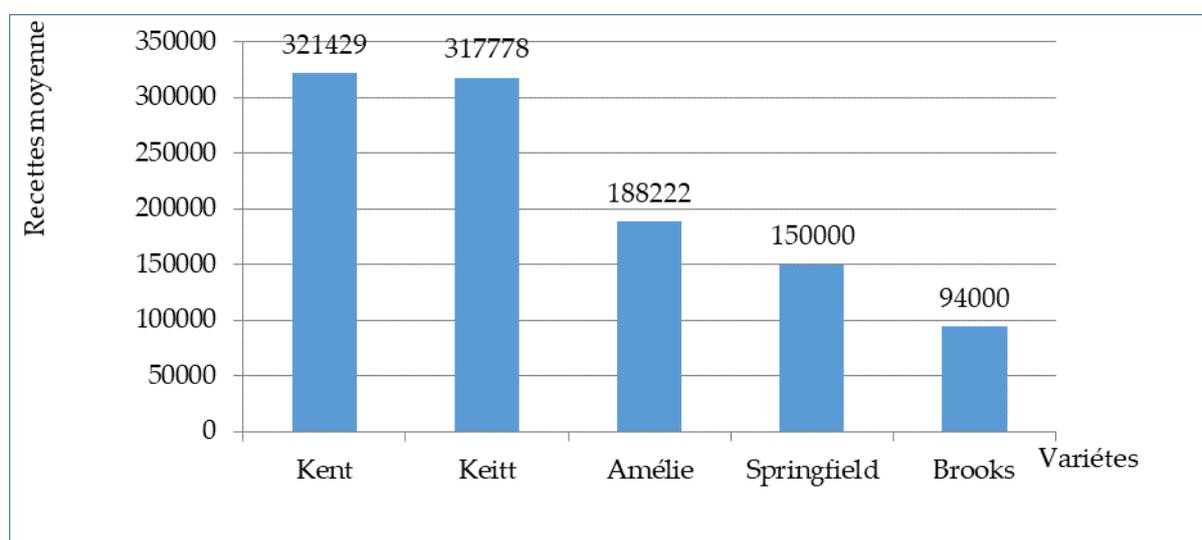
Source : données de l'enquête, août 2019 Données de l'enquête, août 2019.

Figure 3 : Fréquences des différentes variétés rencontrées

3.2. Contribution du revenu issue de la certification de la mangue au revenu total

3.2.1 Revenu issue de la production de mangues certifiées

Les résultats montrent que les revenus des producteurs dépendent des variétés qu'ils possèdent. La figure 3 illustre les fréquences des différentes variétés dans les vergers des agriculteurs du groupe. En outre, l'étude révèle que les différentes variétés fournissent des revenus substantiels aux agriculteurs impliqués dans leur production comme suit (Figure 4).



Source : données d'enquête, août 2019

Figure 4 : Revenu moyen par variété produite

Les marges nettes respectives par saison sont de 321 4429, 317 778, 188 222, 150 000 et 94 000 francs XOF pour les variétés Kent, Keitt, Amélie, Springfield et Brooks (figure 4). En plus des marges nettes par espèce, l'étude fournit également une situation financière de l'activité de production de mangues à travers le compte d'exploitation des membres du groupement ci-dessous (tableau III).

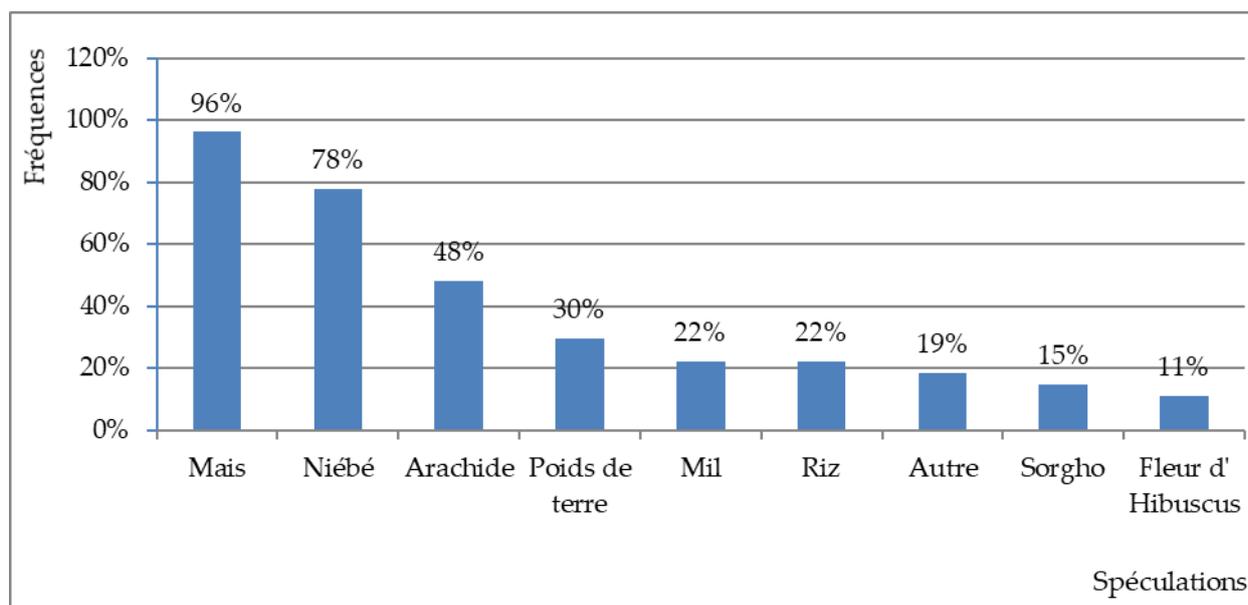
Table III : Compte d'exploitation moyen des producteurs

	Rubriques			Valeur en XOF	
	Producteur Certifiés	Coûts de production annuelle	Coûts fixes	Location, achat de parcelle	0
Coûts variables			Amortissements	102137	
		Main d'œuvre	Salariale	27386	
			Familiale	435037	
Consommation intermédiaire			0		
Cout total de production			564560		
Recette total			921429		
Marge Bénéficiaire			356868		
Marge bénéficiaire par personne par années			30300		
Producteur non Certifiés		Coûts de production annuelle	Coûts fixes	Location, achat de parcelle	0
	Coûts variables		Amortissements	130000	
		Main d'œuvre	Salariale	40000	
			Familiale	32030	
	Consommation intermédiaire			0	
	Cout total de production			560400	
	Recette total			807000	
	Marge Bénéficiaire			246600	
	Marge bénéficiaire par personne par années			20550	

Source : données de l'enquête, Août 2019

De l'analyse du compte d'exploitation, il ressort que le producteur moyen certifié disposera d'une marge bénéficiaire de 356.868 F XOF pour la campagne 2016-2017. Avec en moyenne 12 personnes en charge, un producteur du groupe aurait un revenu supplémentaire de 30300 F XOF pour chaque membre de sa famille à la fin de la campagne mangue 2016-2017, tandis que pour le producteur non certifié, la marge bénéficiaire moyenne annuelle est de 246.600 et une marge bénéficiaire annuelle par personne de 20.550, toujours avec un nombre moyen de 12 personnes à charge. La quasi-totalité des producteurs de l'étude en plus de la production de la mangue pratiquent aussi l'agriculture pluviale dans le but de se nourrir, mais aussi écouler le surplus pour subvenir à certains besoins de la famille. L'agriculture pluviale s'illustre d'ailleurs comme la principale source de revenus monétaire après la

production de mangue. Cependant les spéculations produites varient d'un producteur à un autre comme témoigne la figure 5.

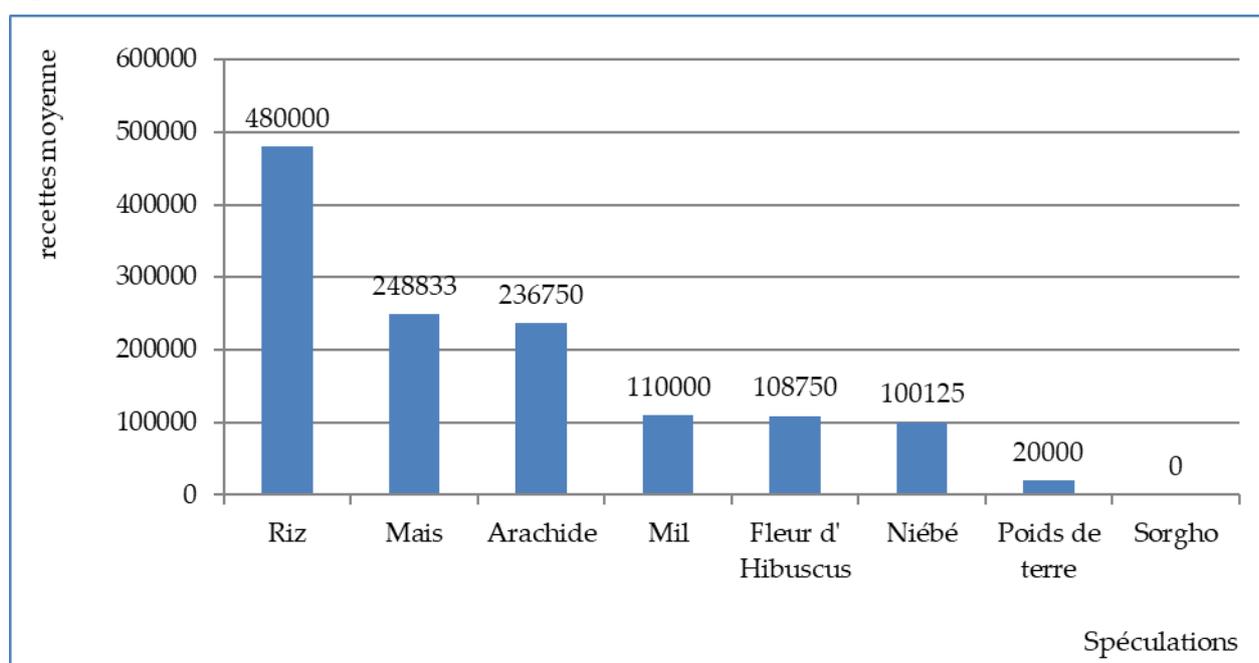


Source : données de l'enquête, Août 2019

Figure 5 : Fréquences des différentes spéculations pluviales

De cette figure, il ressort que le Maïs (96%), et le Niébé (78%) sont les principales cultures vivrières produites tandis que le sorgho (15%) et la fleur d'hibiscus (11%) sont les moins produites. L'arachide qui est une culture de rente est produite par près de la moitié des producteurs (48%).

Ces spéculations sont non seulement autoconsommées, mais elles sont également vendues. En effet, la vente de ces spéculations génère des revenus aux producteurs selon la figure 6.



Source : données de l'enquête, Août 2019

Figure 6 : Recette moyenne par culture pluviale

Cette figure montre que les cultures les plus pourvoyeuses de revenus sont le riz, le maïs et l'arachide avec environ 480.000 ; 248.833 et 236.000 XOF comme recettes générées. Elle révèle également que le sorgho est produit mais n'est pas commercialisées. Quant aux autres spéculations, elles génèrent des recettes comprises entre 100.000 et 20.000 XOF.

Revenu total

L'analyse des différentes composantes du revenu annuel des producteurs a permis de voir la contribution spécifique de chaque activité du producteur à la réalisation de son revenu total. Le tableau IV ci-dessous permet une appréhension de la valeur monétaire de chaque composante de ce revenu.

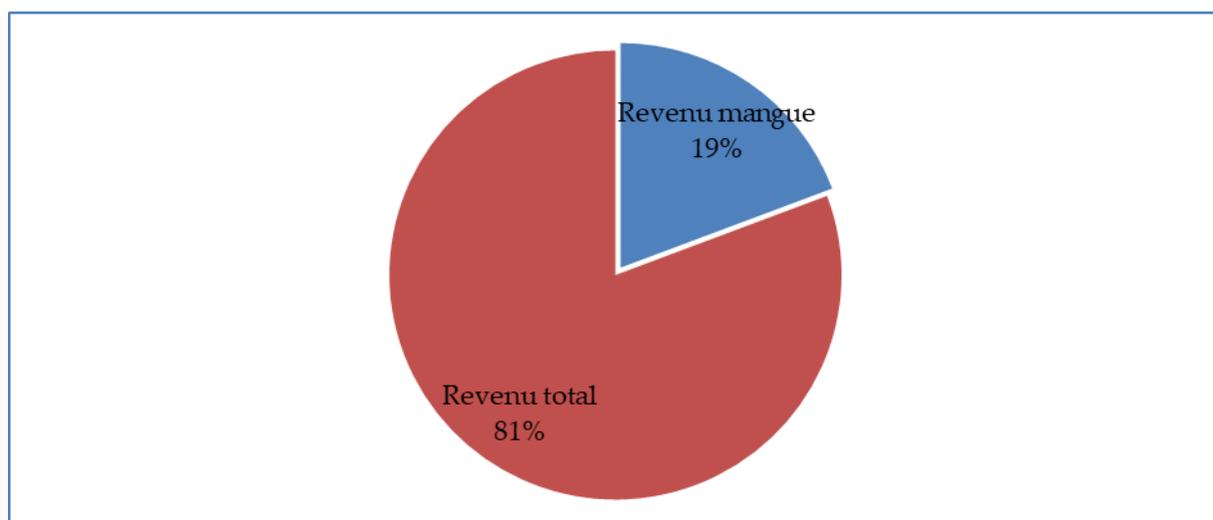
Tableau IV : Composition du revenu total des producteurs certifiés producteur moyen

Rubriques	Valeur en XOF
Recettes agriculture pluviale	1.060.353
Cout de production agriculture pluviale	324.020
Marge bénéficiaire agriculture pluviale	736.333
Autoconsommation (valorisée par le prix marché local)	1.008.040
Autre revenu (commerce élevage et maraîchage)	406.222
Revenu mangue	356.868
Revenu total	1.495.424
Revenu total par personne	124.618

Source : auteurs

Du tableau précédant, il ressort qu'en moyenne, le producteur certifié tire de toutes ses activités un revenu annuel total de 1495.424 XOF pour un nombre de personnes à charge de 12 soit un revenu annuel par personne de 124. 618 XOF. A l'échelle de son ménage. Le revenu issu de la production de mangue quant à lui, représente une part importante du revenu total des producteurs. En effet pour un producteur moyen, la valeur annuelle de ce revenu de 356.868 XOF.

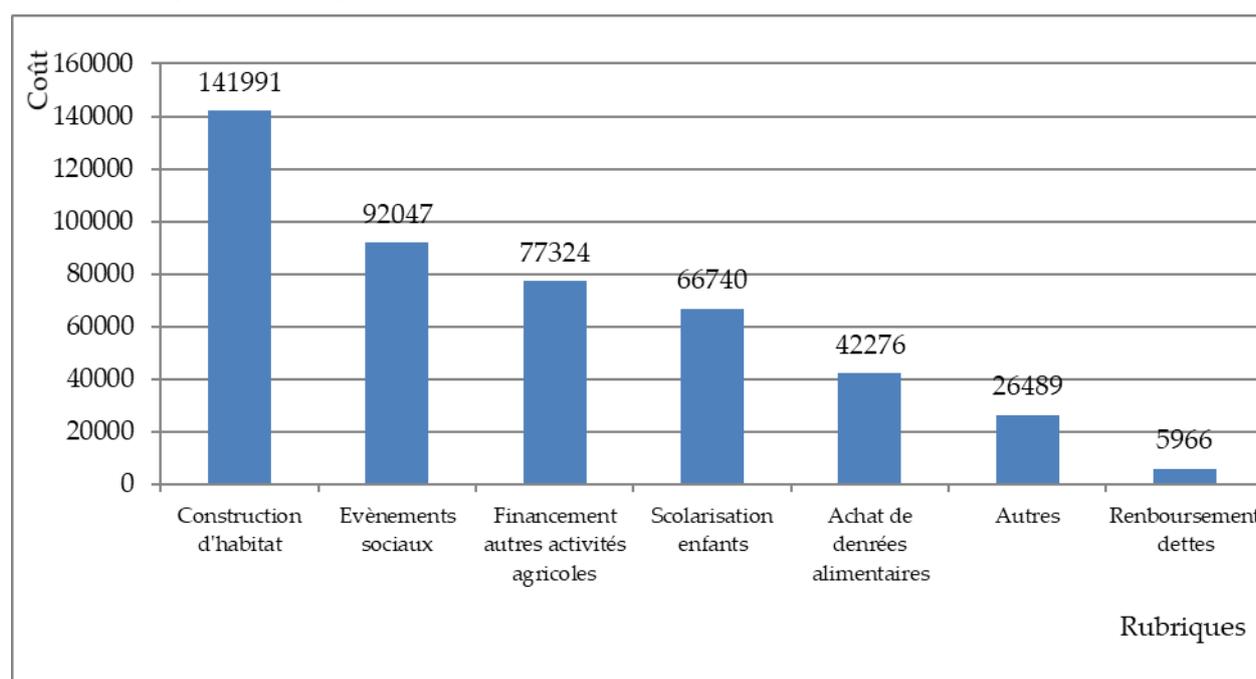
La figure ci-dessous met en relief le rapport de proportionnalité entre le revenu total des producteurs et celui issu de la production de mangue (19%)



Source : données de l'enquête, Août 2019
Figure 7 : Ration revenu mangue revenu total

Contribution du revenu mangue aux activités du ménage

L'étude a montré plusieurs utilisations du revenu issu de la production de la mangue, comme indiqué dans la figure 7.



Source : données de l'enquête, Août 2019
Figure 8 : Utilisation faites du revenu provenant de mangue

Cette étude à travers cette figure, montre que la construction d'habitat, les évènements sociaux, le financement des autres activités agricoles, occupent des places de choix dans l'utilisation faite des rentes monétaires issus de la mangue.

IV Discussion

Caractérisation des exploitations des producteurs

Les résultats de l'étude ont montré que les producteurs du groupe sont tous de sexe masculin, avec une moyenne d'âge de 44 ans et un niveau d'instruction relativement faible. Ceci permet de dire que l'activité est essentiellement dominée par les hommes âgés, et on pourrait penser que l'arboriculture à l'ouest du Burkina Faso, est une activité masculine qui se transmet de père en fils, quand on sait que le principal mode d'acquisition des vergers observé au cours de l'étude est le mode par héritage. En outre, le faible niveau d'instruction des producteurs constaté pourrait entraîner des difficultés linguistiques lors des formations. Pour ce qui est de la taille des exploitations, l'étude révèle que les producteurs disposent d'importantes superficies productrices car la taille moyenne des exploitations est voisine de 20,85 Ha avec une densité de 100 pieds par Ha. Cela corrobore les résultats de (Vannièr et al., 2004) qui avait trouvé qu'en Afrique Occidentale, la majeure partie des vergers étaient de petites tailles souvent inférieures à 5ha exceptés en côte d'Ivoire et au Sénégal, où les tailles des exploitations pouvaient atteindre 100 ha. Par ailleurs, les pratiques agricoles observées dans les parcelles sont celles exigées par les normes des différents certificats. En effet en plus de la certification Rainforest Alliance, les producteurs sont également certifiés, GLOBAL GAP, Bio, Tesco Nurture, Albert Heijn, Grasp, BSCI qui sont des normes sociales et environnementales et qui prônent les bonnes pratiques agricoles, l'agriculture durable et les bonnes conditions de travailleurs pour les employés (4 ; 5). C'est donc autant de pratiques qui sont mises en application dans les plantations. Chaque certificat émane d'un ou de plusieurs standards que le producteur est tenu de respecter pour obtenir et maintenir son statut de producteur certifié. Pour se faire il bénéficie d'un encadrement technique permanent de la part de l'administrateur du groupe pour la gestion de sa plantation. Les variétés produites par les membres du groupe sont la variété Amélie ; la variété Kent, la variété Keitt, la variété Brooks et la variété Springfield avec des fréquences respectives de 48, 1% ; 25, 9% ; 14, 8% ; 7, 4% ; et 3,7% (figure 3). Cela est en adéquation avec les résultats de l'enquête sur la valorisation alimentaire en 2013, selon lesquels les principales variétés commercialisées à l'export sont la variété Kent (60 à 90 %) et la variété Keitt. Afin de maximiser leurs profits, les producteurs pourraient non seulement transformer les vergers existants en verger de variété Kent et de variété Keitt, mais aussi planter les nouveaux vergers avec ces variétés qui sont prisées à l'export.

Revenu mangue, revenu total

L'étude a également montré que les revenus générés par la vente de mangues représentent 19% (figure 7) du revenu total des producteurs. Ces résultats sont relativement faibles par rapport à celui trouvé par (9) qui avait trouvé une proportion de 26%. Cette différence très significative pourrait s'expliquer par la production très faible au cours de la campagne 2017 dans la zone de Toussiana et de Orodara due principalement à l'insuffisance de la pluviométrie au cours de la saison. Dans le même ordre d'idée, une enquête réalisée sur l'impact de la production durable de la mangue en 2007 avait aussi conclu que la production de mangues biologiques apportait en moyenne environ 22 % des revenus totaux des exploitations agricoles, comparé à 34 % l'élevage, 17 % pour les céréales et 14 % pour les activités non-agricoles. L'importance de la production durable de mangues comme deuxième source de revenu agricole après l'agriculture est confirmée par les résultats de l'enquête auprès des producteurs. Toutefois, les producteurs ont affirmé qu'avec la mise en pratique de l'agriculture durable a entraîné une augmentation de leurs revenus. Cela s'explique par l'obtention d'un prix supérieur garanti par l'exportateur, l'augmentation de la production. Certains producteurs affirment également que suite à l'application des nouvelles techniques, les manguiers produisent plus de fruits, ainsi que des fruits d'une qualité supérieure, ce qui

entraîne une augmentation des revenus. Cela est confirmé par (1) qui a montré la certification des fruits a un impact positif sur les revenus des ménages des producteurs.

Les revenus additionnels sont utilisés pour les frais scolaires des enfants, des dépenses médicales, l'achat de denrées alimentaires, la construction ou l'amélioration des maisons, l'achat de matériel et intrants agricoles, des frais funéraires, le paiement de dettes ou de taxes, ou la location de main d'œuvre. Il est également ressorti des entretiens que l'agriculture durable a un impact sur la production des cultures vivrières. En effets, les formations que reçoivent les producteurs ont engendré une meilleure connaissance de la norme de l'agriculture durable et sa mise en pratique dans leurs plantations. Cela a permis l'amélioration des méthodes de production et du rendement des cultures pluviales. De plus, une partie de la marge bénéficiaire issue de la production de mangue été dédiée à l'acquisition de la main d'œuvre, et de l'engrais pour la production de cultures vivrières au cours de la campagne hivernale afin d'assurer la sécurité alimentaire du ménage. Des résultats similaires avaient été obtenus par (Tapsoba, 2016) au niveau des producteurs maraîchers qui utilisaient une importante partie de leurs revenus du maraîcher pour la production de cultures pluviales.

Par ailleurs, l'impact de la production durable au niveau des producteurs engagés dans le projet de certification est surtout lié à l'obtention de la 'prime de certification en fin de campagne qui constitue aussi de la valeur ajoutée. Pour la vente locale, le prix varie en fonction du lieu où l'on s'approvisionne. Pour l'essentiel des producteurs, la vente de mangues représente une importante source de revenus monétaire. Ainsi 93% des producteurs ont déclaré que leur revenu de la mangue a considérablement augmenté grâce à la mise en place de l'agriculture durable et les différentes certifications. De plus, le constat est que le revenu issu de la production durable de la mangue est fonction des variétés : les variétés les plus prisées par le marché extérieur telles que la variété Kent et la variété Keitt ont des revenus plus importants. Cependant quelques producteurs interrogés n'ont pas très bien senti les changements liés à la certification au niveau de la commercialisation. Ces producteurs justifient cela par la pauvreté de leurs terres mais aussi un manque de moyen financier pour correctement les différentes exigences de l'agriculture durable et la certification.

Contribution du revenu mangue aux activités du ménage

Les résultats de l'étude renseignent également que les producteurs utilisent les revenus issus de la vente de la mangue pour la satisfaction de certains besoins courants et ponctuels de même que pour la réalisation de certains projets porteurs comme l'indique la figure 7. Dans la zone d'étude, il existe une complémentarité entre production de mangue et céréalière, plus précisément le maïs. En effet, les revenus de la première constituent un appoint au développement de la seconde. Ainsi, 96% des producteurs usent du gain obtenu de la vente de leurs mangues pour l'achat des intrants agricoles. Ce dernier est utilisé ensuite pour la culture des céréales, mais généralement celle du maïs dont, à la récolte, une grande quantité sera mise sur le marché.

Outre la culture de la mangue, les producteurs s'essaient également à d'autres secteurs d'activités économiques. C'est ainsi qu'ils se lancent dans le commerce général. Et, pour ce faire, 25% d'entre-deux utilisent leurs revenus tirés de la commercialisation de la mangue pour créer diverses activités commerciales, sources de nouveaux revenus. Il s'agit de la vente des pièces de cycles et cyclomoteurs, la vente de cartes de recharges téléphoniques, la mise en place de magasins et de boutiques de produits de première nécessité (savon, pile, sucre, sel, etc.). Cependant, quelques producteurs investissent leurs revenus de la mangue dans diverses autres activités économiques, telles que l'embouche bovine et le transport de marchandises au moyen de tricycles. Les revenus issus de la mangue permettent également aux producteurs de supporter d'autres charges sociales telles que les cérémonies de mariages et de baptêmes. À cet effet, 17% des producteurs enquêtés n'hésitent pas à investir les revenus tirés de la vente

des mangues, dans l'organisation de ces événements à travers le paiement de la dote et des présents dans le cas du mariage, des bœufs et moutons pour les baptêmes.

L'arboriculture en générale, et la filière mangue en particulier, contribue fortement à l'éducation de base et du post-primaire. La quasi-totalité des producteurs affirme se servir des retombés de la vente des mangues pour scolariser leurs enfants. Par ailleurs, Plus de 50% des producteurs ne fréquentent pas les centres de santé en cas de maladies. Ils préfèrent la pharmacopée traditionnelle. Cependant, de ceux qui y partent ou y mènent leurs enfants, femmes ou parents, utilisent les revenus de la vente de leurs mangues pour les différents soins et l'achat des produits pharmaceutiques. Cela est en accord avec les résultats de (1), qui avait trouvé que l'exportation des produits tropicaux biologiques particulièrement la mangue et du commerce équitable a un impact positif sur les dépenses ménagères des producteurs de mangue, au niveau de l'achat de nourritures de la scolarisation des enfants et des soins médicaux.

Conclusion

L'agriculture durable est une agriculture qui se veut économiquement rentable, soutenable sur le plan environnemental et socialement équitable (équité inter et intra générationnelle). C'est une agriculture qui vise donc à répondre efficacement aux besoins alimentaires de la génération présente sans pour autant compromettre les capacités des générations futures à satisfaire les leurs. Considérée comme une activité de contre saison, la production de la mangue revêt une importance particulière en milieu paysan au Burkina Faso. La certification de par son processus est une des manières les plus efficaces de garantir des revenus équitables des tous les intervenants de la filière. Des certificats couramment rencontrés dans la filière figure le certificat Rainforest Alliance, un certificat basé sur la norme d'agriculture durable. Ainsi, au cours ce travail il était question de déterminer les impacts socio-économiques de la production durable de la mangue garantie par un système de certification pour les producteurs à la base. Au terme de cette étude, il ressort que tous les producteurs sont de sexe masculin, avec une moyenne d'âge de 44 ans et un niveau d'instruction relativement faible. La taille moyenne des exploitations est de 20,85 Ha avec une densité de 100 pieds par Ha. Les pratiques agricoles sont celles exigées par les référentiels Rainforest Alliance, GLOBAL GAP, Bio, Tesco Nurture, Albert Heijn, Grasp, BSCI.

Les variétés produites par les membres du groupe sont la variété Amélie ; la variété Kent, la variété Keitt, la variété Brooks et la variété Springfield avec des fréquences respectives de 48,1% ; 25,9% ; 14, 8% ; 7, 4% ; et 3,7%. Il ressort également que le revenu total annuel d'un producteur moyen est d'environ 1.495.424 XOF pour un revenu annuel par personne dans son ménage est de 124.618 XOF. 19% du revenu total annuel des producteurs provient de la production de mangue et cette manne économique permet d'augmenter au sein des ménages des producteurs le revenu disponible par personne par an de 30.300 XOF. Les résultats de l'étude révèlent enfin que le revenu issu de la production de mangue est destiné aux dépenses courantes et ponctuelles du ménage à savoir la construction d'habitat, les événements événements sociaux, le financement des autres activités agricoles, la scolarisation des enfants, l'achat des denrées alimentaires et le remboursement de dettes. Sur le plan social, on retiendra que la production de la mangue est un facteur de rapprochement, de cohésion sociale et un facteur de solidarité entre les producteurs compte du fait que les producteurs sont unis par le lien du groupement de production. Au regard de l'importance avérée de cette certification en agriculture durable pour les producteurs en année un, il serait intéressant de reconduire l'étude quelques années plus tard afin de mieux cerner ses impacts notamment au niveau communautaire.

Références bibliographiques

Nébié, K., Nacro, S., Otoïdobiga, L. C., Dakouo, D., & Somda, I. (2016). Population Dynamics of the Mango Mealybug *Rastrococcus invadens* Williams (Homoptera: Pseudococcidae) in Western Burkina Faso. *Journal of Experimental Agriculture International*, 11(6), 1–11.

Tapsoba, K. P. (2016). Contribution des cultures maraîchères à la sécurité alimentaire au Burkina Faso cas de Bobo-Dioulasso, Ouagadougou et Ouahigouya. Université Polytechnique de Bobo-Dioulasso.

Vannière, H., Didier, C., Rey, J.-Y., Diallo, T. M., Kéïta, S., & Sangaré, M. (2004). La mangue en Afrique de l'Ouest francophone : les systèmes de production et les itinéraires techniques. *Fruits*, 59(6), 383–398.

Zidouemba, P. (2014). Sécurité alimentaire, productivité agricole et investissements publics au Burkina Faso : une analyse à l'aide d'un modèle d'Équilibre Général Calculable dynamique et stochastique. Centre international d'études supérieures en sciences agronomiques Montpellier.

Ballo M. I 2013 : Mémoire de maîtrise contribution de la filière mangue au développement socioéconomique des producteurs : cas de la commune de orodara (province du kénéDougou), 128p.

Diallo T., M., Didier C., Rey J.-Y., Kéïta S., Sangaré M., Vannière H., 2004 : La mangue en Afrique de l'Ouest francophone : les systèmes de production et les itinéraires techniques. 2005 Cirad/EDP Sciences, *Fruits*, vol. 59, p. 383–398, DOI : 10.1051/fruits :2005001.

Diop M., Hollweg C., Molinuevo M., Ouédraogo S., Saez S., Siri A., Tougma J.G., Zafar. A., 2014 : Burkina Faso Etude Diagnostique sur l'Intégration Commerciale. Ouagadougou, Burkina Faso, 200p.

FTA, 2014 : Manuel du système interne de la Business Social Compliance Initiative (BSCI), Brussels Belgique 367p.

GLOBAL GAP, 2017 : système raisonné de culture et d'élevage, module applicable à l'ensemble des exploitations-cultures-fruits et légumes : point de contrôle et critères de conformité. Version française 5.1. Cologne, Allemagne 159p.

INSD 2013 : Situation annuelle du commerce Extérieur Burkina Faso – 2013. Ouagadougou, Burkina Faso, 33p.

Nébié K., Nacro S., Otoïdobiga L.C., Dakouo D., And Somda I, 2016: Population Dynamics of the Mango Mealybug *Rastrococcus invadens* Williams (Homoptera: Pseudococcidae) in Western Burkina Faso, *American Journal of Experimental Agriculture* (11) 6: 1 -11.

Tapsoba K.P, 2016 : Contribution des cultures maraîchères à la sécurité alimentaire au Burkina Faso : cas de Bobo-Dioulasso, Ouagadougou et Ouahigouya. Mémoire d'ingénieur de développement rural, option Sociologie et économie rurales, l'Université Polytechnique de Bobo-Dioulasso (UPB), Institut du développement rural (IDR), Bobo-Dioulasso, Burkina Faso, 78p

Traoré D, 2016 : Impacts Socio-économiques des dégâts causés par la mouche des fruits sur la mangue dans les zones d'intervention de DAFANI S.A : Cas de Tin, Kourinion et de Badara au Burkina Faso 74p

Zidouemba P. R., 2014 : Sécurité alimentaire, productivité agricole et investissements publics au Burkina Faso : une analyse à l'aide d'un modèle d'Équilibre Général Calculable dynamique et stochastique. Thèse de doctorat en Sciences économiques, Centre international d'études supérieures en sciences agronomiques, école doctorale d'Économie et gestion de Montpellier (EDEG), Montpellier, France, 245p.

Tang, Q., Bennett, S. J., Xu, Y., & Li, Y. (2013). Agricultural practices and sustainable livelihoods: Rural transformation within the Loess Plateau, China. *Applied Geography*, 41, 15-23.

Sati, V. P., Wei, D., & Xue-Qian, S. (2014). Sustainable Livelihood Strategies and options: A Case Study of the Upper Minjiang River Basin, Sichuan Province, China. LAP Lambert Academic Publishing.

Serrat O., 2017: The sustainable livelihoods approach. In *Knowledge solutions*. Pringer, Singapore, pp. 21-26.

Carney, D. 1998. Implementing the sustainable livelihoods approach. In D. Carney, éd. *Sustainable rural livelihoods: what contribution can we make?* Department for International Development, Londres

DFID (Department for International Development). 1999. Sustainable guidance sheets: framework. Londres.

Lavani, A. 2007 : Contribution du Bois-énergie aux moyens d'existence durable des ménages riverains de la réserve de biosphère de la Pendjari, thèse d'ingénieur, Université d'Abomey-Calavi, 196p.

SAVOIRS LOCAUX ET PRATIQUES PRÉVENTIVES DE LA MÉNINGITE À BELLEVILLE (COMMUNE DE BOUAKÉ)

Dr (MC) M'bra Kouakou Dieu-donné KOUADIO

Département d'Anthropologie et de Sociologie

Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

dieu-donne.mbra@uao.edu.ci

RÉSUMÉ

La présente contribution se focalise sur les savoirs locaux et pratiques préventives des populations de Belleville (Bouaké) face à la méningite. Pour ce faire, une collecte de données quantitatives et qualitatives a été organisée de septembre à décembre 2020. Le volet quantitatif a consisté à soumettre un questionnaire à 369 chefs de ménage ou à leurs représentants majeurs. Le volet qualitatif visait à organiser des entretiens individuels semi-directifs avec les chefs de communauté baoulé et malinké, un tradipraticien et Médecin de l'Antenne Régionale de l'Institut National d'Hygiène Publique de Bouaké. Les résultats indiquent que la méningite admet des dénominations locales. Ces dernières sont illustratives de certains symptômes dont la raideur du corps. Les populations y attribuent une diversité de causes. Quant aux pratiques préventives, elles relèvent de la médecine traditionnelle africaine et très faiblement de la médecine allopathique. Cet état de fait constitue un risque pour ces populations. La présente étude s'appuie sur les acquis de la théorie du choix rationnel (R. Boudon, 2002).

Mots-clés : Méningite-Savoirs locaux-Pratiques préventives-Médecine traditionnelle-Médecine allopathique

ABSTRACT

This contribution focuses on the local knowledge and preventive practices of the populations of Belleville (Bouaké) in relation to meningitis. To do this, a collection of quantitative and qualitative data was organized from September to December 2020. The quantitative component consisted of submitting a questionnaire to 369 heads of households or their adult representatives. The qualitative component aimed to organize individual semi-structured interviews with Baoulé and Malinké community leaders, a traditional healer and doctor from the Regional Branch of the National Institute of Public Hygiene in Bouaké. The results indicate that meningitis admits local names. These are illustrative of certain symptoms including body stiffness. People attribute it to a variety of causes. As for preventive practices, they fall under traditional African medicine and very little under allopathic medicine. This behavior constitutes a risk for these populations. This study is based on the findings of rational choice theory (R. Boudon, 2002).

Keywords: Meningitis-Local knowledge-Preventive practices-Traditional medicine-Allopathic medicine

INTRODUCTION

La méningite est une maladie dévastatrice avec un taux de mortalité élevé et de graves séquelles pour les survivants (OMS, 2021). Elle apparaît soudainement, sévit à tout âge, particulièrement les nourrissons, les enfants et les jeunes. De plus, un nombre non négligeable de survivants à cette maladie gardent des séquelles permanentes importantes comme la surdité, l'épilepsie, la paralysie cérébrale ou le retard mental. L'apparition de nécroses

tissulaires irréversibles peut également entraîner l'amputation d'un ou de plusieurs membres. (Ministère de la Santé du Royaume du Maroc/OMS, 2010, 3)

La méningite constitue une menace dans plusieurs pays du monde. Selon les estimations de l'OMS (2021, 5), cette pathologie cause, chaque année, 300 000 décès dans le monde et est à tendance épidémique.

L'OMS (2021) précise que cette pathologie sévit avec plus d'acuité dans la ceinture africaine de la méningite, une zone qui s'étend du Sénégal à l'Éthiopie. Depuis 2010, les États Membres de la ceinture de la méningite ont enregistré une moyenne annuelle de 24 000 cas suspects, pour 1800 décès. Le taux de létalité oscille entre 5 % et 14 %, alors que 90 % des cas sont recensés pendant la saison épidémique (qui s'étend du mois de janvier au mois de juin). (OMS, 2021)

Localisée à la lisière de la ceinture de la méningite, la Côte d'Ivoire a connu ces premiers cas de méningite dans les districts sanitaires de Korhogo, Ferkessedougou et de Boundiali dans les années 1980 (K. KOUASSI et al., 2018, 166). De plus, au niveau climatique, le pays subit l'influence de la mousson, masse d'air équatorial humide et de l'harmattan qui est une masse d'air tropical sec avec son vent desséchant (Ministère de la Salubrité, de l'Environnement et du Développement Durable, 2017, 15). Cet état de fait favorise une évolution croissante des cas de méningite ; de 159 cas en 2001 à 554 cas en 2015 dans l'ensemble des districts sanitaires de Côte d'Ivoire. (DIPE, 2006 ; DPPEIS, 2016). En outre, selon le bulletin de la méningite de l'année 2019 de l'OMS de la 1^{ère} à la 9^{ième} semaine de l'année, la Côte d'Ivoire a enregistré 65 cas de méningite dont 1 décès.

La maladie sévit de façon épidémique dans le quart nord-est de la Côte d'Ivoire ; c'est-à-dire les régions de Gontougo, de Gbêkê, de Hambol, et de Tchologo (K. KOUASSI et al., 2018, 167). La ville de Bouaké (Région de Gbêkê) figure parmi celles atteintes par l'épidémie de méningite chaque année en Côte d'Ivoire. En 2018, 333 cas ont été notifiés selon l'Antenne Régionale de l'Institut National d'Hygiène Publique (INHP) de Bouaké.

S'il est bien vrai que plusieurs actions de sensibilisation ont été menées par les structures compétentes, des cas de méningite sont toujours notifiés à Bouaké, notamment à Belleville. Cet état de fait révèle la prééminence de la dimension humaine dans la survenue de ce problème de santé ; d'où la question suivante : Comment les savoirs des populations de Belleville sur la méningite influencent-ils leurs pratiques préventives face à la méningite ? De cette question principale, découlent celles qui suivent : (i) Quels sont les savoirs des populations de Belleville sur la méningite ? ; (ii) Comment ces populations préviennent-elles la méningite ? La présente étude vise à établir le lien entre les savoirs locaux et les pratiques préventives de la méningite à Belleville. Spécifiquement, il s'agit de : (i) déterminer les savoirs des populations de Belleville relativement à la méningite et à (ii) analyser les mesures préventives de cette pathologie par ces populations. L'analyse porte, d'une part sur les savoirs locaux des populations de Belleville sur la méningite et d'autre part, sur les pratiques préventives de cette population face à cette pathologie.

1- MÉTHODOLOGIE

L'étude s'est déroulée à Belleville (Commune de Bouaké), de septembre à décembre 2020. Ce quartier avait notifié le plus nombre de cas le plus élevé de méningite en 2018 à Bouaké ; c'est-à-dire 39 cas, selon l'Antenne Régionale de l'Institut National d'Hygiène Publique de Bouaké.

Ci-après, figure un extrait de la Commune de Bouaké avec une mise en relief du quartier Belleville.

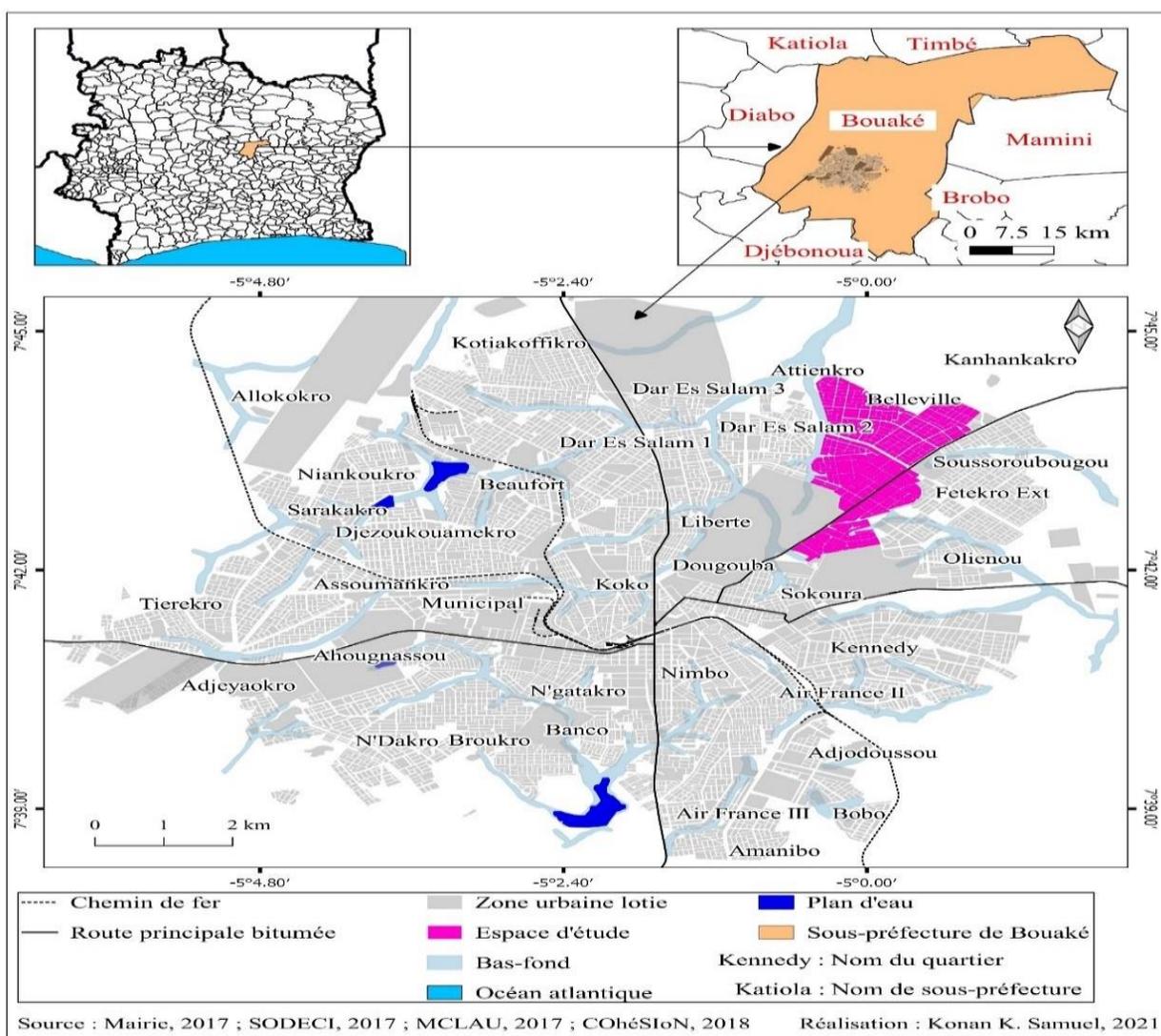


Figure 1 : Carte de la ville de Bouaké

Source : Mairie, 2017, SODECI, 2017, MCLAU, 2017 et COhéSIoN, 2018

Ont été soumises à l'étude, les catégories sociales suivantes : les chefs de ménage ou leur représentant majeur, deux chefs des communautés (baoulé, malinké), un tradipraticien et un agent de santé. Les chefs de ménage ou leurs représentants ont été sélectionnés dans chaque ménage tiré selon un pas de 3 effectué dans le quartier à partir du nombre total de ménages sélectionnés. Quant aux autres enquêtés, ils ont été choisis selon la technique du choix raisonné.

La taille de l'échantillon (quantitatif) a été obtenu à l'aide de la Sample Size Formula, telle qu'énoncée :

$$\frac{\frac{z^2 \times p(1-p)}{e^2}}{1 + \left(\frac{z^2 \times p(1-p)}{e^2 N} \right)}$$

N=taille de la population

e= marge d'erreur

z= z-score, est le nombre d'écarts standard d'une population par rapport à la moyenne.

p= deviation standard

Belleville enregistre un effectif de 9.199 ménages (INS, 2014). Avec un niveau de confiance de 95% et une marge d'erreur de 5%, l'on obtient un effectif de 369 chefs de ménages/représentants majeurs enquêtés, répartis comme suit :

Tableau 1: Récapitulatif de l'échantillon quantitatif

Quartiers	Effectif des ménages	Taille de l'échantillon local
Belleville 1	7.945	319
Belleville 2	1.254	50
Total	9.199	369

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

Les données ont été saisies dans le masque réalisé à partir du logiciel Sphinx Plus2 V4.5. L'analyse a permis d'extraire des tableaux à soumettre à interprétation. Quant aux données qualitatives, elles ont été analysées grâce à la technique d'analyse de contenu à partir de la technique du tri thématique.

La présente étude s'appuie sur la théorie du choix rationnel (R. BOUDON, 2002). Selon cet auteur :

« La théorie du choix rationnel (tcr), [...] variante de l'« individualisme méthodologique » (im) [...] désigne un paradigme, c'est-à-dire une conception d'ensemble des sciences sociales, qui se définit par trois postulats. Le premier pose que tout phénomène social résulte de la combinaison d'actions, de croyances ou d'attitudes individuelles (P1 : *postulat de l'individualisme*). [...] Selon le second postulat, « comprendre » les actions, croyances et

attitudes de l'acteur individuel, c'est en reconstruire le sens qu'elles ont pour lui, ce qui - en principe du moins - est toujours possible (P2 : *postulat de la compréhension*). Quant au troisième postulat, il pose que l'acteur adhère à une croyance, ou entreprend une action parce qu'elle a du sens pour lui, en d'autres termes que la cause principale des actions, croyances, etc. du sujet réside dans le sens qu'il leur donne, plus précisément dans les raisons qu'il a de les adopter (P3 : *postulat de la rationalité*). » (R. Boudon, 2002, 9).

La théorie du choix rationnel permet de comprendre les logiques qui sous-tendent les décisions des enquêtés en matière vaccinale, spécifiquement pour ce qui concerne la méningite. En effet, l'Antenne Régionale de l'Institut National d'Hygiène Publique de Bouaké organise des activités de sensibilisation des populations sur la nécessité de se faire vacciner contre la méningite. Ces sensibilisations s'accroissent pendant les périodes d'harmattan. La stratégie avancée permet aux différentes équipes de l'INHP de se rendre sur divers sites : lieux de culte (églises, mosquées), etc., établissements scolaires, marchés, etc.). Ces équipes bénéficient de l'appui des responsables de ces structures. Mais, la décision de se faire vacciner ou de faire vacciner les enfants incombe aux chefs de ménage selon des raisons qui leur sont propres. La théorie du choix rationnel permet donc d'inventorier et d'analyser les raisons qui sous-tendent les logiques des uns et des autres.

2- RÉSULTATS

2-1- Savoirs locaux sur la méningite

2-1-1- Dénominations et significations sociales liées à la méningite

Belleville est un quartier cosmopolite. Les enquêtés citent deux principales communautés ivoiriennes qui habitent ce quartier : les Baoulé et les Malinké. En Baoulé, la méningite est dénommée *kpangui kéhé*, signifiant littéralement *fromager sec*. Une assimilation est ici faite entre cet arbre et cette pathologie. En effet, le fromager est présenté comme un arbre très résistant, difficile à abattre et à découper, notamment avec des outils rudimentaires, qu'il soit frais ou sec. C'est ce qu'atteste le chef de la communauté baoulé :

« *Kpangui kéhé, c'est un bois qui dans la forêt là-bas. Il est très dur. Pour le casser, il faut se lever de bonne heure. Quand la machette même touche, ça résonne kpa kpa. Si tu ne fais pas attention même, tu peux casser ta machette. Nous les Baoulé, on appelle ce fromager kpangui kéhé* » (Chef de la communauté baoulé de Belleville)

Pour le tradipraticien, la méningite est à distinguer d'une autre pathologie dénommée « maladie d'oiseau » qui se manifeste par des crises convulsives chez l'enfant :

« *Les gens confondent souvent avec la maladie d'oiseau appelé « anonman » en baoulé, mais maladie d'oiseau c'est des convulsions faites par les bébés. [...] anonman là, dès fois quand l'enfant rentre en convulsion ou bien il est dur, soit on met un truc dans ses yeux et puis il se*

reprend or que, peut-être si ça continue longtemps, ça peut se transformer en méningite. »
(Tradipraticien à Belleville)

Chez les Malinké, la méningite est dénommée *djadja*, signifiant « enfant sec » et *kandja gbanan* ; ç'est-à-dire « raideur du cou ». L'idée de fermeté et de raideur est ici mise en relief. Comme catégorie sociale la plus exposée à la méningite, les Malinké ciblent les enfants : « *Kandjangbanan c'est en dioula, kan veut dire le cou, ça raidit ou bien djadja là c'est pour dire l'enfant est dur. On peut dire djadja ou kandjangbanan.* » (Chef de la communauté malinké de Belleville)

On remarque que dans les deux communautés, la dénomination de la méningite est en lien avec l'un de ses supposés symptômes : la raideur du corps, notamment du cou. C'est l'un des raisons pour lesquelles cette pathologie suscite crainte et inquiétude.

2-1-2- Etiologie sociale de la méningite

Sur les 369 enquêtés, seulement 38% des enquêtés se sont prononcés sur la question relative à l'étiologie sociale. Sur cette proportion d'enquêtés, 18% ont déclaré que la méningite est une maladie causée par la poussière. Pour 1% d'entre eux, la méningite est due à des bactéries qui se trouvent dans la poussière. Pendant ce temps, 6% affirment que la méningite est due à l'harmattan quand, 5% affirment qu'elle est provoquée par le vent.



Figure 2 : Causes de la méningite selon les enquêtés (n=100)

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

2-1-3- Symptomatologie de la méningite

Ce sont 100 personnes sur les 369 qui ont répondu à la question relative aux symptômes de la méningite. Sur cet effectif de répondants, la majorité, soit 64%, a déclaré ne pas connaître les symptômes de la méningite. Parmi les 36% qui ont répondu par l'affirmative, 10% ont cité la fièvre, 8%, la raideur de la nuque, 4%, la « fatigue générale » et 4%, des « maux de tête ». Une très faible proportion des enquêtés a mentionné des douleurs à la gorge (2%), les vomissements (1%) et la diarrhée (1%).

Comme mentionné plus haut, les dénominations locales de la méningite sont évocatrices de certains de ces symptômes, en particulier de la raideur.

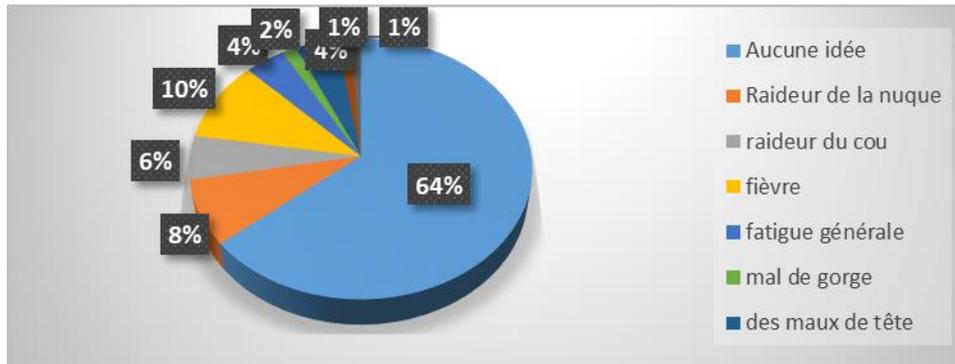


Figure 3 : Symptômes de la méningite selon les enquêtés (n=100)

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

2-1-4- Modes de transmission de la méningite

La quasi-totalité des enquêtés (350 sur 369, soit 95%) méconnaît les modes de transmission de la méningite. La salive (4%) et les éternuements (4%) constituent les principaux modes de transmission de la méningite cités par les enquêtés. A ceux-ci, s'ajoutent le toucher (1%), les urines (1%) et le bâillement (1%).

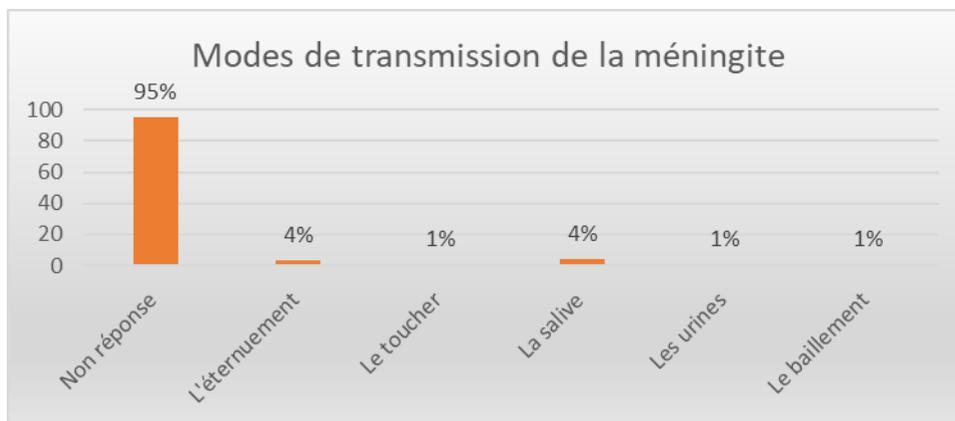


Figure 4 : Mode de transmission de la méningite selon les enquêtés

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

Le tradipraticien, lui, accorde le primat aux considérations spirituelles : « *C'est une maladie qui est souvent provoqué par un sort. Il y a des personnes qui peuvent avoir ces fétiches sur eux [elles] et peut [peuvent] lancer le sort à quelqu'un et on peut avoir aussi la maladie par le vent. Mais en grande partie, c'est des sorts que les gens lancent.* » (Tradipraticien à Belleville)

Pour le tradipraticien, la méningite est due à la sorcellerie. Il s'agit précisément d'un sort lancé par une personne mal intentionnée pour une raison ou pour une autre (jalousie, envie, vengeance, etc.).

En plus de cet aspect métaphysique, le tradipraticien estime que la méningite se transmet également par l'air que l'on respire.

2-1-5- Conséquences de la méningite

Ce sont seulement 26% des enquêtés qui ont répondu à la question relative aux séquelles liées à la méningite en l'absence de prise en charge adéquate du malade. Ces conséquences identifiées sont les suivantes : la paralysie (7%), la perte de langage (7%), les troubles de mémoire (6%), la surdité (5%) et les crises épileptiques (1%).

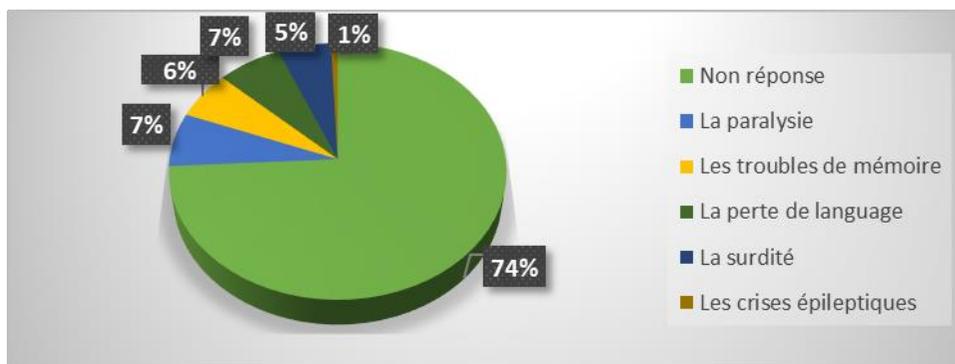


Figure 5 : Les séquelles liées à la méningite selon les enquêtés (n=100)

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

2-2- Pratiques préventives de la méningite

Lorsqu'on les interroge sur leurs pratiques préventives contre la méningite, la majorité des enquêtés n'en cite aucune. Une faible proportion a affirmé avoir recouru à la médecine africaine (7%). Pendant ce temps, une autre frange a indiqué le recours à la médecine allopathique, notamment à la vaccination (6%).

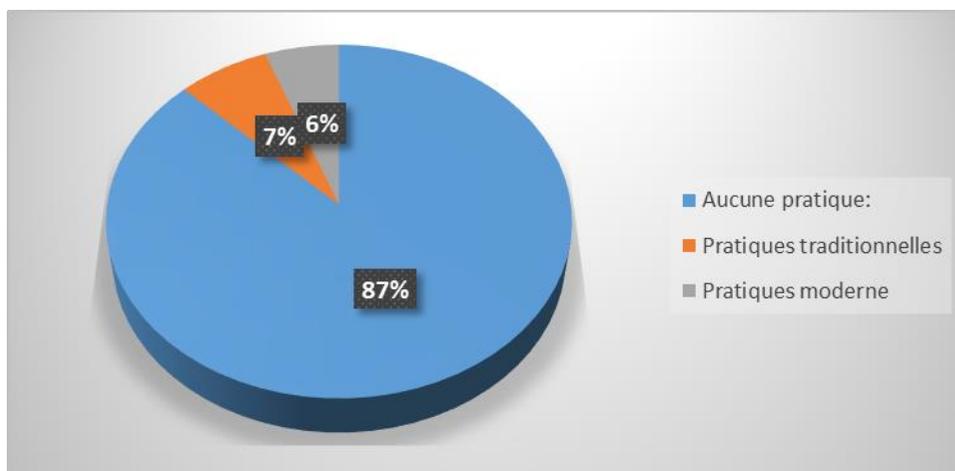


Figure 6 : Pratiques préventives des enquêtés face à la méningite

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

Pour en savoir davantage sur les pratiques traditionnelles préventives, nous avons interrogé le tradipraticien. Celui-ci a indiqué que la médication cible les nouveau-nés afin de renforcer leur immunité.

« Pour éviter un enfant d'avoir cette maladie, on fait un trait sous l'œil gauche de l'enfant, coté du cœur on met le médicament dedans pour protéger l'enfant contre kpangui kéné. C'est pour cela beaucoup d'enfants baoulé ont la cicatrice. Les gens disent cicatrice des Baoulé. Sur 10 enfants après ce traitement, au moins 8 peuvent ne pas faire la maladie. »
(Tradipraticien à Belleville)

Pour le tradipraticien, la scarification se présente comme l'une des stratégies préventives de certaines pathologies dont la méningite. Ce serait donc une preuve d'immunité.

Du point de vue de la médecine allopathique, la vaccination reste l'un des moyens privilégiés pour prévenir la méningite, comme l'atteste le Médecin de l'Antenne Régionale de l'Institut National d'Hygiène Publique de Bouaké : *« Il faut dire que le seul moyen de prévention de la méningite c'est le vaccin, c'est le seul. Donc, notre objectif quand on sensibilise, c'est que les gens adhèrent à la vaccination. »* (Médecin de l'Antenne Régionale de l'INHP de Bouaké)

En dépit de cette importance du vaccin dans la prévention de la méningite, la majorité des enquêtés n'a pas respecté cette recommandation sanitaire.

Tableau 2 : Récapitulatif du respect du vaccin contre la méningite

Êtes-vous régulièrement vacciné(e) contre la méningite ?	Effectif	Pourcentage
Non réponse	282	76,40%
Oui	20	5,40%
Non	67	18,20%
Total	369	100%

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

C'est seulement une infime proportion d'enquêtés (5,40%) qui a affirmé avoir été régulièrement vaccinée contre la méningite. Une telle situation est préoccupante, vu que les personnes non vaccinées sont exposées à cette pathologie. Il a donc paru judicieux de chercher les raisons d'un tel comportement. Celles-ci sont les suivantes : la négligence (79,10%), le coût considéré comme élevé (56,72%), l'indisponibilité des enquêtés (43,28%) et la méconnaissance du vaccin contre la méningite (19,40%).

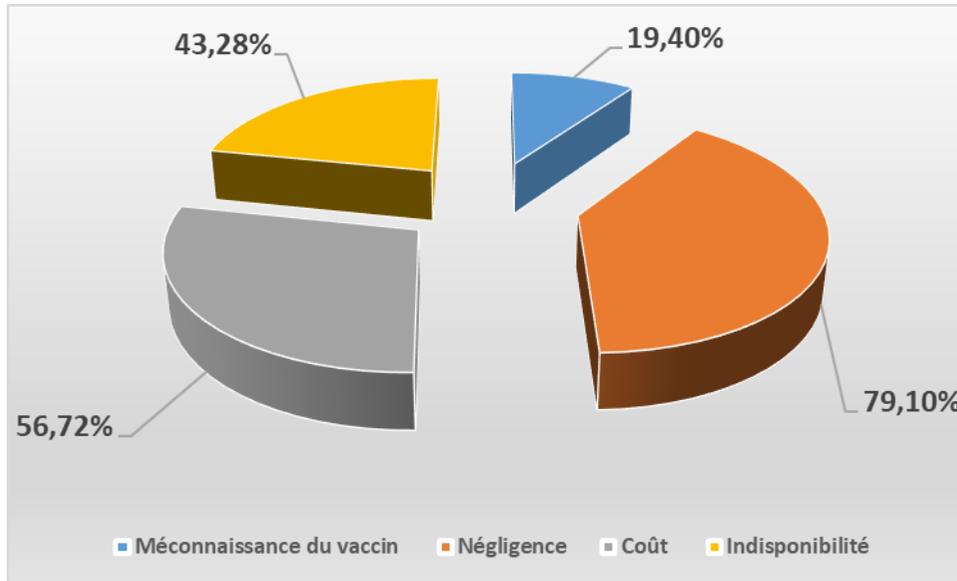


Figure 7 : Motifs de l'irrégularité du vaccin contre la méningite

Source : Données d'enquête, Septembre-Décembre 2020

3- DISCUSSION

3-1- Savoirs locaux sur la méningite

Les résultats de la présente étude montrent que la méningite est connue des populations de Belleville. Des dénominations y sont attribuées. Celles-ci mettent en évidence certains symptômes tels la raideur du cou. Cette réalité est observée dans plusieurs contextes socioculturels dont celui du Nord-Bénin. Dans cette communauté, la méningite est présentée comme « une maladie du cou », comme l'indiquent G. Djohy et al. (2015, 60). Selon ces auteurs, « [...] huit groupes ethniques, les Bariba, les Biali, les Dendi, les Ditamari, les Natimba, les Peulh, les Waama et les Yoruba désignent la méningite comme la « *maladie qui fait tourner le cou* », « *wihinrou tanhi* » ou « *cou raide* », en langue Bariba. La raideur du cou est l'élément fondamental qui permet de diagnostiquer avec précision la méningite » (G. Djohy et al. (2015, 60). Au Burkina Faso, une telle réalité est observée. F. B. Bouma et al. s.d. précisent à cet effet : « Les descriptions symptomatiques observées par les personnes enquêtées au sein de la population dans les deux groupes ethnoculturels établissent un lien avec l'état du cou et du dos du malade ». Ces différents résultats sont similaires à ceux obtenus par M. H. Hayden et al. (2013, 267) au nord du Ghana. Selon ces auteurs « les cas et les témoins font référence à la méningite en utilisant les mêmes termes (maladie du cou, 43,2%, méningite, 28,8% et maladie de la taille 24,8%).

Un organe (le cou) et son état (la raideur) sont ici mis en relief. Cette précision indique l'importance de la sémiologie dans la caractérisation du problème de santé dans l'univers sanitaire africain. En ce sens, T. Oumy (2020, 5) affirme :

« La sémiologie populaire [...] mobilise des concepts qui ne sont pas arbitraires et qui ont parfois des similitudes troublantes avec la représentation biomédicale de la méningite [...] Cependant ces conceptions de la méningite représentent un stock de savoirs non conceptuels, perçus comme naïfs et hiérarchiquement inférieurs par le personnel soignant. Or, les représentations de la maladie chez les populations témoignent de leur manière de médiatiser leur lien avec l'environnement. »

Le lien entre certains symptômes d'une pathologie, ses dénominations locales et ses représentations sociales, voire biomédicales est ici mis en évidence. Dans le cas spécifique de la méningite, il existe effectivement une cohérence entre les termes locaux désignant cette pathologie et des symptômes tels la raideur du cou tant en Côte d'Ivoire (selon les résultats de notre étude) que dans bien des pays africains, notamment au Burkina Faso, au Bénin, au Ghana (selon les travaux consultés).

En plus de la raideur du cou, bien d'autres caractéristiques de la méningite ont été mentionnées par les enquêtés de la présente étude : la fièvre, les maux de tête, des douleurs à la gorge, les vomissements et la diarrhée. On retrouve certains de ces symptômes et/ou d'autres dans des travaux antérieurs. Ainsi, dans le nord du Ghana, ont été énumérés la perte d'appétit (OR = 5,08, IC 95 % = 2,37–10,88, P < 0,001), les vomissements (OR = 2,87, IC 95 % = 1,35–6,14, P = 0,006), la raideur à la taille (OR = 5,26, IC 95 % = 2,1–13,19, P < 0,001), la haute température corporelle (OR = 2,26, IC à 95 % = 1,17–4,36, P = 0,015), et les céphalées sévères (M. H. Hayden et al. (2013, 267). Pendant ce temps, dans le contexte béninois, « des maux de tête, des affections des yeux et d'autres symptômes peuvent apparaître, en cas d'attaque de méningite, mais ne sont pas souvent des signes pouvant convaincre de l'effectivité d'un diagnostic méningitique » (G. Djohy et al., 2015, 60).

Des signes tels les maux de tête sont cités dans les différentes études. Cependant, si dans certains contextes, ils sont considérés comme étant associés à la méningite, tel n'est toujours pas le cas dans le contexte béninois. Cela signifie que dans les interprétations, des maladies et problèmes de santé varient d'un contexte géo-culturel à un autre. Cette variation des régimes interprétatifs est déterminante en Anthropologie de la Santé, en tant qu'étude de la variabilité des systèmes médicaux dans l'espace et dans le temps. Quant à la couche sociale la plus vulnérable à la méningite, dans la quasi-totalité de ces travaux, ce sont les enfants qui ont été ciblés.

Du point de vue étiologique, les enquêtés de la présente étude se sont focalisés sur les facteurs tels la poussière, des bactéries, l'harmattan, le vent, l'humidité. L'accent est ici mis sur les causes climatiques et environnementales. Au Bénin, le soleil est également incriminé, tout comme la saleté et le soleil (G. Djohy et al., 2015, 57). Au Burkina Faso, la méningite admet également une diversité de causes. En effet, en plus des causes d'origines climatique et environnementale, d'autres causes ont été citées : alimentaire, sociale ou surnaturelle (F. B. Bouma et al. s.d.).

Hormis les facteurs environnementaux, une origine spirituelle est attribuée à la méningite tant au Bénin qu'au Burkina Faso. Dans notre étude, si les enquêtés n'ont pas évoqué de causes spirituelles, certains d'entre eux ont fait cas de cette dimension au niveau du mode de transmission de la méningite. Mais, les sorts ne sont pas les seuls modes de transmission de la méningite de notre étude. Ces derniers y ont associé la salive, les éternuements, le toucher, les

urines et le bâillement. La voie de la contamination d'homme à homme a été identifiée dans l'étude de F. B. Bouma et al. (s.d.) au Burkina Faso. Mais, d'autres modes de contamination ont été énumérés : « les schèmes de contamination sont fortement marqués par des facteurs d'ordre environnemental (le vent, l'air et la poussière), alimentaire (manger avec le malade, consommer les restants des aliments des malades) et par le contact physique (proximité) avec les maladies ».

3-2- Pratiques préventives de la méningite

La majorité des enquêtés de la présente n'ont adopté aucune mesure préventive face à la méningite (87%). Sur les 13% qui ont affirmé avoir recouru à au moins une pratique, 7% ont évoqué la médecine traditionnelle et 6%, la médecine allopathique. Le recours à la médecine préventive africaine a été révélé par G. Djohy et al. (2015, 62-64). Selon ces auteurs, au Nord-Bénin, « les populations consultées ont souvent recours à trois grandes catégories de potions pour prévenir l'attaque méningitique » : les potions à base du faux cotonnier, les potions à base de liqueurs alcoolisées, les potions à base du karité. À ces pratiques traditionnelles, s'ajoute l'isolement des malades. Contrairement à notre étude, de nature mixte, celle du Nord-Bénin est exclusivement qualitative. En conséquence, elle ne nous permet pas de savoir la proportion d'enquêtés ayant recouru à la médecine préventive africaine. Toutefois, elle permet de savoir le type de potion utilisée par chacune des communautés enquêtées.

Dans notre étude, la vaccination est l'unique pratique préventive de la méningite relevant de la médecine allopathique et citée par les enquêtés. Dans le nord du Ghana, la vaccination a également été retenue comme moyen préventif selon M. H. Hayden et al. (2013, 268). Selon ces auteurs, 33,3% des répondants ont déclaré que la vaccination était un moyen de se protéger ou de protéger leur famille contre la méningite. S'il est vrai que 20,3 % des enquêtés ont considéré la vaccination comme un moyen de réduire le risque pour le reste de la famille dès qu'un membre du ménage contracte la méningite, 64,4 % des cas et des témoins ont signalé qu'ils ou un membre de leurs familles avait été vacciné contre la méningite au cours des trois dernières années. On constate que les taux recueillis à propos de la vaccination dans l'étude du nord-Ghana sont beaucoup plus élevés que ceux de notre étude qui s'élèvent seulement 6% (enquêtés dont la vaccination est la pratique préventive de la méningite et à 5% (enquêtés régulièrement vaccinés contre la méningite). Pourtant, les vaccins sont considérés comme une prouesse de la médecine allopathique, tel que le soulignent O. Thiongane et al. (2019, 220-221). S'inspirant de B. Latour (2001) et A.-M. Moulin (1996 et 1991), ces auteurs affirment : « L'histoire des sciences a souligné à maintes reprises comment la médecine au 19^{ème} siècle a connu ses lettres de noblesse grâce à la découverte de vaccins dont chaque récit figé et épuré a permis de renforcer le mythe de Pasteur, figure légendaire intimement liée à leur triomphe. » (B. Latour, 2001 ; A.-M. Moulin, 1996 et 1991).

L'importance de la vaccination dans la prévention de la méningite a été soulignée par F. B. Bouma et al., s.d. S'appuyant sur Colombini et al. (2009), ils indiquent « Les pratiques préventives sont appréciées par les populations, mais la vaccination reste la stratégie thérapeutique et préventive la plus appropriée et la plus efficace pour se protéger contre la méningite. Ce fait est reconnu par la plupart des enquêtés interrogés, »

Une autre étude menée au Burkina Faso par en 2021 par J. E. Mueller et al. (2021) a permis d'obtenir des taux beaucoup plus élevés. En effet, les faits biomédicaux et les bonnes pratiques étaient connus de la majorité des participants (ex. prévention vaccinale, 84,5%).

En dépit de l'importance de la vaccination, une très faible proportion d'enquêtés de notre étude a affirmé y avoir recouru régulièrement (5,40%). La théorie du choix rationnel (R. Boudon, 2002) a permis d'analyser les logiques qui sous-tendent un tel état de fait. Il en ressort que la négligence est la première raison du refus /de l'irrégularité vaccinale des enquêtés. Cela implique le manque/le faible intérêt de ceux-ci aux activités vaccinales. Ceux d'entre eux qui ont évoqué la méconnaissance du vaccin ne représentent que 19,40%. La question du coût élevé a, quant à elle, été moyennement citée (56,72%).

Conformément à la théorie du choix rationnel, le premier postulat, postulat de l'individualisme, permet de savoir que la décision de se faire vacciner ou de faire vacciner un membre de sa famille est personnelle. Elle relève de la responsabilité du chef de ménage. Il peut prendre la décision tout seul ou s'entretenir au préalable avec son épouse et/ou les enfants. En ce qui concerne le second postulat (postulat de la compréhension), il permet de comprendre les raisons des décisions prises par les enquêtés, lesquelles sont susmentionnées. Dès lors, le troisième postulat (postulat de la rationalité) montre que la cause principale des actions ou croyances des enquêtés réside dans le sens qui'ils leur attribuent. Ainsi, les enquêtés manifestant un désintérêt face à la vaccination, ces derniers y recourent très faiblement.

CONCLUSION

Ce travail a mis en évidence les savoirs locaux et pratiques préventives associées à la méningite à Belleville (Bouaké). Cette étude a montré que cette pathologie admet des dénominations locales. Celles-ci sont évocatrices de certains symptômes, principalement de la raideur du corps. Quant à l'analyse de l'étiologie sociale de la méningite, elle indique qu'une diversité de causes y est associée. En ce qui concerne les modes de transmission, ceux identifiés par les enquêtés relèvent à la fois de considérations physiques et spirituelles. Cet état de fait est caractéristique de la pensée africaine de la santé. L'on assiste ici à une certaine « interférence culturelle en matière sanitaire » (N. N. Abé, 1992). En outre, si la méningite est perçue comme une maladie grave, les enquêtés se mobilisent très faiblement contre cette pathologie. En effet, une faible proportion d'entre eux a adopté des pratiques préventives contre ce problème de santé. Ces pratiques relèvent soit de la médecine traditionnelle africaine, soit de la médecine allopathique. Ce non-respect des recommandations médicales expose les populations à la méningite qui sévit toujours en Côte d'Ivoire, principalement à Bouaké. Il interpelle également sur la nécessité et l'urgence de renforcer les actions de sensibilisation des populations sur l'importance des mesures préventives de la méningite. La santé étant un préalable au développement, le bien-être des populations constitue une condition sine qua non pour l'atteinte des objectifs des Plans Nationaux de Développement dans un contexte post-crise.

Des perspectives de recherche se dégagent à l'issue de la présente étude. En effet, certains aspects de la question n'ont pas été pris en compte dans la présente étude. Tel est le cas des connaissances des termes locaux associés à la méningite par les agents de sensibilisation.

Ceux-ci, pour mieux communiquer doivent comprendre les langues parlées ces dernières, y compris les langues locales. Cet état peut influencer les actions de communication.

En outre, la décision du chef de ménage est capitale en matière vaccinale. Or, dans le contexte africain, plusieurs travaux ont montré que les hommes ont un faible pouvoir de décision en matière sanitaire (Institut National de la Statistique (INS) et ICF International. 2011-2012, 99 ; M. K. D. Kouadio et al., 2017, 233). Dans ces conditions, une étude sur le pouvoir de décision au sein des ménages s'avère nécessaire.

BIBLIOGRAPHIE

ABE, Ndoumy Noël, 1992, *La médecine africaine et la médecine officielle en Côte d'Ivoire : une approche stratégique de collaboration*, Thèse de 3^{ème} Cycle en Socio-anthropologie, Université Nationale de Côte d'Ivoire, Abidjan, 699 pages

BOUDON Raymond, 2002, 'Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ?' *Sociologie et sociétés*, 34(1), 9–34, <https://doi.org/10.7202/009743ar>

BOUMA Fernand Bationo, OUATTARA Fatoumata, ZONGO Sylvie and COLOMBINI Anaïs, 'La méningite, une maladie des « variations » : pratiques préventives et gestion des épidémies de méningite à Kombissiri et Réo Burkina Faso', *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [Online], Volume 12 Numéro 2 | septembre 2012, Online since 20 September 2012, connection on 09 January 2023. URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/12287> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.12287>

Direction de l'Information, de la Planification et de l'Évaluation/Ministère de la Santé, (2006), *Annuaire des Statistiques Sanitaires*, Côte d'Ivoire, Abidjan, 338 pages

Direction de Prospective, de la Planification, de l'Évaluation et de l'Information du Ministère de la Santé et de l'Hygiène Publique, (2016), *Rapport Annuel sur la Situation Sanitaire*, Côte d'Ivoire, Abidjan, 316 pages

DJOHY Georges, EDJA Ange Honorat, DJOHY Mahugnon Serge, 2015, Représentations populaires de la méningite épidémique dans un contexte de changement climatique au Nord-Bénin, *Sciences Sociales et Santé*, Vol 33, n°1, pp. 47-74 (<https://www.cairn.info/revue-sciences-sociales-et-sante-2015-1-page-47.htm>)

HAYDEN Mary Helen, DALABA Maxwell, AWINE Timothy, AKWEONGO Patricia, NYAABA Gertrude, ANASEBA Dominic, PELZMAN Jamie, HODGSON Abraham, and PANDYA Rajul, 2013, 'Knowledge, Attitudes, and Practices Related to Meningitis in Northern Ghana', *The American Society of Tropical Medicine and Hygiene*, 89(2), 2013, pp. 265–270, doi:10.4269/ajtmh.12-0515

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE (INS) et ICF INTERNATIONAL. 2011-2012. *Enquête Démographique et de Santé et à Indicateurs Multiples de Côte d'Ivoire*, Calverton, Maryland, USA. 2012

KOUADIO M'bra Kouakou Dieu-donné, COULIBALY Brahim et KOUAKOU Tehua Parfait, 2017, 'Planification Familiale en milieu rural ivoirien : Une étude à Kongodékro (Commune de Bouaké)', *Revue Dezan*, N° 13, Volume 02, Décembre 2017, pp. 229-248

KOUASSI Konan, SREU Eric, KANGA Kouakou Hermann Michel, BRISSY Olga Adeline, ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre, 2018, 'La méningite dans le quart nord-est ivoirien : une épidémie révélatrice d'inégalité et d'isolement socio-spatial', *Revue Ivoirienne de Géographie des Savanes*, Numéro 4 Juin 2018, pp. 165-180

LATOURE Bruno, 2001, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, suivi de *Irréductions*, Paris, La Découverte, 364 pages

Ministère de la Salubrité, de l'Environnement et du Développement Durable, 2017, *Rapport de la Troisième Communication Nationale (TCN) de la Côte d'Ivoire dans le cadre de la convention cadre des nations unies sur les changements climatiques (CCNUCC)*, Abidjan, 181 pages

Ministère de la Santé du Royaume du Maroc/OMS, 2010, *Guide de la lutte contre les méningites bactériennes communautaires*, Rabat, 2010, 3, 78 pages

MOULIN Anne-Marie, 1996, *L'Aventure de la vaccination*, Paris, Fayard, 498 pages

MOULIN Anne-Marie, 1991, *Le dernier langage de la médecine : histoire de l'immunologie de Pasteur au sida*, Paris, Presses universitaires de France, 447 pages

MUELLER Judith E., SEANEHIA Joy, YARO Seydou, TROTTER Caroline L., TAMARA Giles-Vernick, 2021, 'Knowledge, beliefs and practices regarding prevention of bacterial meningitis in Burkina Faso, 5 years after MenAfriVac mass campaigns', *PLOS ONE*, pp 1-15, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0253263> July 14, 2021

OMS/Comité Régional de l'Afrique, 2021, Cadre pour la mise en œuvre de la stratégie mondiale pour vaincre la méningite d'ici à 2030 dans la Région africaine de l'OMS, 12 pages <https://www.afro.who.int/sites/default/files/2021-07/AFR-RC71-8%20Cadre%20pour%20la%20mise%20en%20%C5%93uvre%20de%20la%20Strat%C3%A9gie%20mondiale%20pour%20vaincre%20la%20m%C3%A9ningite%20d%E2%80%99ici%202030.pdf>, page consultée le 08 janvier 2023

OMS, 2021, 'Méningite', <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/meningitis>, page consultée le 20 octobre 2022

OMS, 2021, *Vaincre la méningite à l'horizon 2030 : une feuille de route mondiale*, Genève, 23 pages

THIONGANE Oumy, 2013, 'Anthropologie de la méningite au Niger. Espaces épidémiques, mobilisations politiques et conceptions de la maladie', *Bulletin Amades* [En ligne], 87 | 2013, mis en ligne le 16 juillet 2013, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/amades/1528> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/amades.1528> Pp 1-7

THIONGANE Oumy, GRAHAM Janice et BROUTIN Hélène, 'Lueurs et leurres de la santé globale », *Anthropologie & développement* [En ligne], 46-47 | 2017, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anthropodev/607> ; DOI : 10.4000/anthropodev.607

THE MEDIA AND POST-WAR PEACE DISCOURSE IN PHILIP PURSER'S *THE TWENTYMEN*

Dr. SiluéTénéna Mamadou
Maitre-Assistant, Université Alassane Ouattara, RCI
E-mail : siluetenena@yahoo.com

Abstract:

Based on Althusser's concept of Ideological State Apparatuses (ISA), this paper suggests an analysis of Philip Purser's *The Twentymen* to demonstrate how the BBC shapes and champions the dominant political ideology and discourse of Britain's coalition government in post war era. Using chiefly the BBC's investigation on political ideology, the argument is to show how the British media explore and communicate on the topic of coalition government in the representation of peace and the country's reconstruction.

Keywords: Coalition-government, Conflict, Ideological State Apparatus (ISA), Media, Peace-discourse, Repressive State Apparatus (RSA), Resistance, *The Twentymen*

Resumé :

Basé sur le concept d'Althusser des appareils idéologiques d'État (AIE), cet article propose une analyse de *Twentymen* de Philip Purser pour démontrer comment la BBC façonne et défend l'idéologie politique dominante et le discours du gouvernement de coalition britannique de l'après-guerre. En utilisant l'enquête de la BBC sur l'idéologie politique, l'argument est de montrer comment les médias britanniques explorent et communiquent sur le thème du gouvernement de coalition dans la représentation de la paix et de la reconstruction du pays.

MOTS CLES : Appareil idéologique de l'état, Appareil répressive de l'état, Conflit, Discours de paix, Gouvernement de Coalition, Medias, Résistance, *The Twentymen*

Introduction

Philip Purser's writing is renowned to promote the peace discourse of British post-war governments, that is to say, the policy of coalition government (Purser, 18-19). It consists in putting together all the major parties in a consensus government in order to work for the unity of the nation. Purser's narrative celebrates this discourse through a fictionalized rendition of the BBC studio in the work. The use of this journalistic narrative is justified by the fact that the British media have played a great role in the construction of peace. But, behind the façade of the fourth power's contribution for peace, lurks an ideological connotation, the complicity between the BBC and pro-coalition candidates. This is to say that the BBC take side for candidates who champion coalition government policy in Purser's *The Twentymen*.

As a consequence, in the British post-war society, tensions of wartime diminished people's optimism and hopes with a coalition government. Discussions have often led to the conclusion that a reconciliation government offers little hope for peace. This skeptical discourse was rapidly replaced by the replication of coalition government philosophy in the BBC's news coverage. On this account, the World Service's journalists were recommended to shape news with a strong bias in favour of British politicians who championed coalition government. It was mandatory for the radio channel to make the British people feel and live the atmosphere of post-war coalition government. This is what William B. Haley, the former BBC Director General is referring to as he says:

It is an important continuing objective of British broadcasting that the programmes should be firmly British in character, and should, by reflecting our national environment and characteristics, have the effect of encouraging and consolidating listeners in their feeling for British speech, culture, and institutions (William Haley memo to C(N), C(H), C(P), C(Eur.S), A/C(O.E.), 26 Jan 1945. R34/420. BBC WAC)

Actually, William's recommendation for the BBC to reflect the post-war political climate is salient. In fact, it suggests that the representation of the "national interest for peace" came to dominate the Twentieth Century history of the World Service as the quid pro quo of government funding. In this sense, the government was sponsoring the World Service special programs on post-wartime coalition government. The BBC's programs on the necessity of a coalition government offered the government a major weapon in constructing peace and combating distorted or hostile interpretations of wartime issues that divided the country.

Howard Timber views this role of media in the construction of peace discourse. He lays emphasis on the government professionals who define and shape media contents in line with their societal projects. In his book *Media Power, Professionals and Policies*, Howard draws attention to the professionalization of political communication and change in people behaviours toward peace. In this process, the political professional controls media and uses it to define his or her peace agenda. All the same, Jane Stokes and Anna Reading's *The Media in Britain* offers a detailed description of the role of the State in controlling British media system during the Thatcher era.

In his delivery of the media peace building discourse, Purser's fiction takes into account the same preoccupations raised by Howard Timber, Jane Stokes and Anna, that is, the power of media to shape concord discourse in hostile environment. He also concurs with Howard Timber that there is the interference of politicians in media studios for a specific reconciliation agenda. But, Purser focuses on the ideological struggles among groups that lurk in any media peace discourse in *The Twentymen*. What is at issue here is that Purser foregrounds pro-coalition government candidates' discourse in the fictional BBC's studio as productive for the nation.

In this paper we intend to show how the British media give much interest to the dominant class celebration of coalition government philosophy as prerequisite to peace. What we are intent upon is that Purser's *The Twentymen* can be read as promoting British post-war leaders' coalition government principle. The theory in use is Althusser's concept of Ideological State Apparatuses (ISA). The ISA are "the family, the media, religious organizations, and most importantly the educational system which scatter ruling ideology (Althusser, 2003). He also defines ideology as "a representation of the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence" (Althusser, 2003).

In practice, this theory will be of help in showing how Purser's use of the BBC celebrates the dominant ideological principles of coalition government at the expense of nonconformist journalists' peace account. In the following lines we will first show how the BBC constructs the hegemonic concord discourse through a bias representation of coalition government. Then we will explore the nonconformist media agents' counter discourse.

1- 1. Ideological States Apparatus and Post- War Peace Discourse

In Purser's *The Twentymen*, the relation between Ideological States Apparatus and the peace discourse is overt. It is one in which the British media fail to focus on the explosive events of post war societies. The press rather campaign for candidates who champion a policy of coalition government as prerequisite to reconciliation. By despising and disdaining explosive events and non-consensus candidates who are seen as bad news for national harmony, the British media and BBC in particular assume their belonging to the dominant peace discourse. This preference for the prevailing ideology of coalition government gives rise to the replication or celebration of the hegemonic peace discourse and an open inconsideration of the explosive events and non- consensus candidates. This hegemonic discourse has two major declensions. In *The Twentymen*, it is first of all perceived through media support to a candidate whose peace project is centered on a coalition government philosophy. For Purser, the media constructs concord from a hegemonic perspective. This amounts to saying that British media do not let people read peace out of the government's likings.

This hegemonic peace building discourse begins with a metanarrative²² of British national media centered on a pro-coalition candidate. Here is the narrator's effect of language as we read:

²² The term « Metanarrative » is tributary to the French postmodernist thinker, Jean-Francois Lyotard, it predicates the master discourse of the representative section in modern societies. Lyotard's work is characterised

But Hurst, in another vulnerable sentence, promised that the coalition would be maintained (...) in general Hurst had generous Press, including the unsolicited report of the Express group, which had made a fuss of him in his early aviation days but later cooled off and – when he championed closer ties with Europe – became actively antagonistic. Evidently they had now decided the country needed a hero and Hurst was the likeliest candidate. The Mirror, as Iles had forecast, called him ‘Rob’ in its headlines. Only the Morning Star cried Treachery (Purser, 66)

This passage seems to point to a praise of Hurst in British media. What is labored here is the clemency of British media vis à vis the candidate who is maneuvering for a coalition government. What the British journalists are doing in this narrative is to ask the Britons to vote for Hurst. This is one thing Purser means by ‘Hurst had generous Press and was the likeliest candidate (1970, 66)’. By showing him this special way, British media participate in a particular construction of a continuum between Hurst and the voting population. Consequently, the masses may be inclined to shut their eyes on the shortcomings of his coalition government society. And failing to recognize this will be likened to being trapped in the vicious circle of media presenters who extol Hurst’s peace discourse. People will be unable to resist Hurst choice, and they will remain imbued within the BBC’s ideological replication of the candidate’s reconciliation discourse. This is how the process of concord building discourse begins in Purser’s narrative, with a special reproduction of the image of the favoured candidate in public sphere .

For Purser, since British media orchestrate a generous marketization of Hurst and his coalition policy, they subsequently assume that reconciliation and mutual agreement will pass through him. That is the reason why he is promoted as ‘the likeliest candidates’ (Purser, 66). What is at issue here is that the hegemonic discourse of peace is constructed through British media. In corroboration of that, Althusser, argues that “ideology functions through Ideological State Apparatuses (2001, 12)”. To put it simply, one can state for Althusser, the ideology of coalition government is shaped by media from a hegemonic perspective. This Althusserian consideration takes its impetus from the fact that Purser’s media professionals serve us a communication voice for a special candidate’s peaceful society outlook as we read “As Hurst, certainly he was lucky. His appointment, his broadcast, the very occurrence of the centre coalition, were all interpreted favourably” (Purser, 67). In this line, Collin Panton the BBC’s studio producer uses the adjective “favourably”(Purser, 67) to show the qualification BBC’s journalists apportion to Hurst’s policy of peace. What is here at stake is that Purser’s words “Hurst was lucky, his broadcast the centre coalition” (61) draws upon the discourse of coalition government. The issue is the narrator seeks to enhance the hegemonic peace discourse. There is therefore a hegemonic oriented metanarrative underlying British media discourse.

Furthermore, media have often given trifling heed to post-war political turmoil in an attempt to provide strong public perception of British coalition government. Journalists were available and ready to support the government’s peacebuilding initiatives. Thus, the

by a persistent opposition to universals, meta-narratives, and generality. He is fiercely critical of many of the ‘universalist’ claims of the Enlightenment, and several of his works serve to undermine the fundamental principles that generate these broad claims. My use of the term « metanarrative » is synonymous to the dominant discourse of peace. It is the peace discourse fostered by the elites in various media.

reporting of all phases of the coalition government by British media has often been criticized as at least inappropriate. It has been seen as creating or conveying false images. The inconsideration of the actual fact for the sake of the supremacists discourse is read by Althusser as the working of ideology which he terms as: “false consciousness”. Purser echoes the working of this Althusserian “false consciousness” as Colin Panton, the main BBC’s editor, laments about British media failure to report strike movements in favour of elites’ peace initiative. The following lines illustrate the transformation of conflict into peaceful situation in the press as the narrator says:

Hurst answered them with a single argument, too. (...)The country was recovering miraculously; why should a tiny minority of trouble-makers be allowed to hold it back? Reduced to a few terse premises his case doesn’t look very convincing. Even our transcript, played back, doesn’t present him in a very persuasive light, as the compilation producers have been quick to spot (...) at the time, I can only insist, he won the meeting and as extracts from it were fed into the news bulletins and current affairs shows, the country(Purser, 102)

Actually, through this passage we notice that Hurst’s perception of a peaceful land is endorsed by the majority of the British press. In the above “the country was recovering miraculously” (Purser 102), Purser contrasts this false image of a peaceful British society with the main protagonist’s skepticism. In an Althusserian philosophical style, the main BBC’s editor belittles the overall majority of the media inclination to the hegemonic reading of the country’s situation. Through this sentence “Even our transcript, played back, doesn’t present him in a very persuasive light, as the compilation producers have been quick to spot” (Purser, 102), the narrator implicitly sees Hurst’s report on the country as “false consciousness” in its Althusserian sense. What is at issue is the transformation of the strike that is sweeping the country into an optimistic movement for the benefit of coalition government. This peacebuilding discourse of the hegemony is reinforced further through the journalist, Panton’s words as he puts it: “And, as I said, the prevailing mood of the season was excitement and optimism. Even the mystery of the nocturnal television transmissions was for the time being eclipsed “(Purser, 69). This line shows the use of television to perform the peace program of the hegemony.

Another thing that occurs in the hegemonic peace-building discourse in Purser’s narrative is Althusser’s RSA. According to Althusser, the fundamental use of RSA is to perform violently in favor of the dominant class in the society (Leitch, 2001). In contrast to ISA which is plural and diverse, RSA acts a unified whole. However, ruling ideology unites scattered ISAs ultimately. RSA acts considerably by means of repression and violence and secondarily by ideology, but ISA acts noticeably by ideology and secondarily by repression and violence. The Althusserian model of RSA is at work in Purser’s narrative through the main protagonist’s complaining about media licensing laws. The following statement illustrates that irritation as he says: “there was repressive legislation on the way” (Purser, 103).

Here, the phrase “Repressive legislation” (Purser, 103) is akin to the State Repressive Apparatus. In the context of Purser’s fiction, these laws are meant to crack down on media that fail to look at mutual agreement through the lens of a coalition government. Most

often in societies where media shape peace from the hegemonic perspective, tough legislations are endorsed to coerce independent journalists' access to information.

1- 2. Power and Ideological States Apparatus

In Purser's understanding, information is power and it can impact peacebuilding discourse. This way, public perceptions of reconciliation can be changed if the opposition or independent media participate in the ideological replication of peace discourse. For instance, in *The Twentymen* it stands out that the independent media right to information and the representation of different opinions in a heterogeneous society is threatened. Here is the writer's effect of language that points out this repression of divergent information as Collin Panton continues:

The job is to inform. To inform the public in the most graphic and lucid way you can device of certain issues which face this country. I don't need to elaborate. Through what outlet? BBC or ITV? (...) I told you: it's a question of communicating information. Of getting a few inescapable facts of life into the stubbornest heads. Such as the fact that if we're not careful we may not even survive as a nation. (Purser, 159)

As far as the tone of this passage goes, we may first note among other things the serious call for information. In fact the narrator is awash with the scarcity of divergent information. To launch an urgent call for divergent information in media such as "BBC, ITV" (Purser, 159) is to view opposing information as essential and indispensable for societies trying to make a transition towards peace. In other word, by pleading for information, the narrator strategically rejects the hegemonic grand narrative of reconciliation.

Besides, the tone of the lines may also express a certain weary reluctance as much as melancholy. When Collin Panton defines his duty as that of information provider, he means that he has been constrained to break off this professional duty because of repressive legislations. This is why he warns about the danger that is looming the country "if we're not careful we may not even survive as a nation. (Purser, 159). This line contrasts with the peacebuilding discourse of the hegemony which is the "the country was recovering miraculously" (Purser,102). In fact, the poise and authority of the last sentence refutes the warning of Collin as explosive news for peace. On the other hand Collin Panton's statement "if we're not careful we may not even survive as a nation"(Purser, 159), reflects the need for free access to unbiased information. Not giving people the possibility of political participation and not allowing them to express themselves freely constitute a significant cause of conflict. In that sense free, independent and pluralistic media provide a platform for debate and different opinions that help build a long term peace.

Regarding the terms of ideology and ISA by Althusser, there is no subject outside ideology and ideology is made possible by the subject and its material practices defined by ISA. In *The Twentymen* different ISAs (BBC, ITV, newspapers) can be considered as culture, and entertainment industry structure for British coalition government that hail the reader and characters and make them subjects to the hegemonic social structure. The reader as well as the character is constantly hailed to the hegemonic peace discourse. The main BBC's producer points at the sight of danger of media ISAs which are seen in action as he says "The BBC cast off its grey suit of neutrality and became a great militant force dedicated to the

restoration of the country's confidence in herself' (Purser, 21). What is at issue is the BBC's devotion to the construction of the hegemonic peace program. The danger of this action is the loss of credibility in the eyes of the general British public.

Actually by allowing the Ideological State Apparatus to shape peace through an optimistic world view on coalition government, Purser strategically indicates the power of the media to construct a falsified reconciliation discourse. It comes out that the mass media have been a pervasive part of post war Britain. They have not only allowed post war governments to shine a light on their ideology of peaceful coalition government, but also worked for public acceptance of this discourse. In Purser's understanding this hegemonic discourse is always biased. What is shaped on surface as peace is often far from the reality on the ground. Therefore, this strong use of media to serve the hegemonic peace building perspective often results in conflicts and resistance in Purser's fiction.

2- 1. Media: Peace-building Discourse and Conflict

The media are recognised as areas of consensus as well as conflict (Cees Jan Hamlink, 4). When the press underpin privileged and elitist views of society, disagreement easily occurs among groups, classes and categories. In Purser's fiction, the prevalence of the superstructure peace epistemology in the British media discourse does not allow mutual understanding among groups. As the image of peace is created and spread by the hegemonic press, this contributes to the spread of animosity and the escalation of conflict in *The Twentymen*. The reading of this work by the British writer indicates that the ISA hegemonic peacebuilding discourse is a trope that displays the discourse of revolts and revolution among disgruntled broadcasters and marginalized individuals. The discourse of revolt or conflict is that which contains explosive news such as controversial discourse to the ruling elites' discourses, boycott of government's peace project. It is also the one in which dissident journalists seek to raise public awareness on the danger of the hegemonic discourse. The strong opposition between the BBC workers and the elites shows that the post war British society is also unstable and socio-politically agitated. In the Purserian novel, this reality is perceived through inconsistencies of views among groups that is predominantly exposed. In the construction of the discourse of revolt and resistance to the hegemony media, two major discourses are prevalent.

On the one hand, nonconformist media professionals call for a counter peace discourse. This counter discourse is meant to foster a collective peace speech. In *The Twentymen* the socio-political peace process of post war Britain is dominated by the binary opposition ruling party/the opposition. It highlights the supremacist discourse of the elites over the nonconformist journalists and the masses. With the State Apparatus within hands, the ruling party takes the lead over the dissident journalists and shapes a peace discourse on coalition government principles. Thus, the nonconformist press agents organize a counter peace discourse which begins with a plea for responsible journalism. Metaphorically, they see themselves as the voice of concord, mutual agreement and justice. To redeem in the eyes of the masses, they shamefully lay the guilt on the hegemony, discharging themselves of using the media to serve politicians. To give credence to their discourse, a BBC's studio worker utters that:

We are not concerned now with the normal processes of democracy. Nor are we concerned—because we can't know any more about it than we read in the papers—with the maneuvering that goes on out of sight. We're not in league. It would be like a quartet of ants trying to change the course of a motorway or something. But what we do know something about, and can do something about, is the business we happen to be in. If broadcasting were to be used in some underhand, unconstitutional way to affect the affairs of this country then we as broadcasters would be very much concerned. (Purser, 1970, P.110)

In this passage, it comes out that responsible journalism does not work with the hegemonic peace ideal. The tone of the narrator is categorical about the proposed status quo in the society. Through this negative sentence “we are not concerned with the normal processes of democracy” (Purser, 110), the broadcasters set the tone for a revolutionary discourse which the British Cultural materialist, Walter Benjamin labels as “the shock” (12). The critic uses this concept of “shock” to refer to the resilient discourse to the privileged one in a literary text. On account of that broadcasters are constantly invited to confront the dominant versions of fact with a kind of responsible journalism. A journalism that is not bias but seeking to establish the facts. The following lines illustrate this impartiality as a criterion for responsible journalism:

But as broadcasters we do not permit ourselves opinions, we don't take sides. Our traditional duty is to present the facts and report the truth impartially. (...) in current affairs broadcasting the maintenance of a fair political balance has so far been a matter of simple arithmetic. (Purser, 17)

Here, what the narrators reveal about themselves makes them appear as responsible and impartial journalists. This characteristic of detached newsagents is imbued with a Walterian concept of “shock” (12) which is the opposition to the dominant peace epistemology. The reading of the quotation might suggest that the claim for press fairness aims at exposing various discourses to that of the hegemony. On this account when broadcasters say “Our traditional duty is to present the facts and report the truth” (Purser, 17), it is tantamount to call for a counter hegemonic peace discourse or a discourse of revolt. What is at issue here is that bias journalism leads to the inflammation of socio-political tensions. When nonconformist journalists are denied fairness, they can detach themselves from the political power and accelerate or magnify fearful news in the society. In this sense, the nonconformist journalists' claim for press neutrality reflects the ambivalence British people felt about peace discourse in media during post war period.

2 – 2. *The Twentymen and Journalists' Discourse on Peace*

For Purser nonconformist journalists' claim for freedom is not only meant to produce a counter hegemonic discourse but also foster fundamental human rights vital for a peaceful democratic structure. In the Puserian sense, counter hegemonic discourse stands for freedom of speech, the right to information and the representation of different opinions in a heterogeneous society. In corroboration of such an idea, Harry S. Truman argues that “You can never get all the facts from just one newspaper, and unless you have all the facts, you cannot make proper judgments about what is going on” (1). What the scholar evokes here is that the control of media and information makes peace unachievable. When people are not

given the possibility to express themselves about the peace process, revolt always occurs in society.

On the other hand, the discourse of revolt is also blatant in an awareness campaign. This campaign revolves around the media: around their possession, that is, the seizure of the press by state power or certain class or power bloc. In this sense, when the press is used by marginalized group to raise public awareness, there is an implicit need to stage a revolutionary discourse against the dominant power. The following lines pen this struggle for a revolutionary discourse as Colin Panton says:

Well I only hope they leave the man alone until he's got the country on to its feet again. He looked at me, 'Colin, you've got the chance to reach people with your television, to influence. Whatever else you tell them, make it clear that this man's our last hope. I mean that. He was pompous, and a real born-to-it Tory, was Tom Smith. But he was honest. I liked him. (Purser, 1970, P.95)

Along this passage Collin, as a journalist, works to shape a collective mind as the narrator suggests "to reach people with your television, to influence" (Purser, 1970, 95). Actually, when a medium aims to influence people's mind, it strategically seeks to raise their awareness on a new type of discourse. The production of this new discourse falls into what Althusser calls "the Ideological class struggle". (20) According to the French theoretician, the affectivity of the political struggle depends on the ideological class struggle. On this account, as the narrator, Panton campaigns for the opposition candidate, "Tom Smith"(Purser, 95), he is explicitly indulged in an ideological struggle. He is maneuvering to assure a strong political base to his class interest in order to weigh on the dominant peace project.

In Purser's understanding, revolutionary discourse is akin to class struggle. Both of them are concerned with the possession of state power and state apparatus. Likewise the hegemony, the revolutionaries aim at seizing state power and its apparatus in order to establish their hegemonic peaceful democratic structure. This is what the journalist Collin might be suggesting as he argues: "if not the BBC, then who? (...) who has the means and who the motive. Take means first. We know the signals have come from BBC transmitter"(Purser, 113)

In this passage the transformative effects of the BBC are exposed in the narrator, Collin Panton's words. Given that it is the BBC and its transmitter that "have the means and motive" (Purser, 113) to transform the system, it implies that they have the potential to reproduce dissent reconciliation discourse.

The Twentymen as a whole is ambivalent in its attitude to media peacebuilding discourse, but there is a good deal in it to reinforce the dominant discourse over the folk's discourse. Collin Panton himself has worked for the Prime Minister for a year in the BBC studio, where he has participated in the representation of peace project based on the policy of British coalition government. Later, Collin denounced British coalition government policy as he detested the Prime Minister, Hurst. His attitude suggests that there is a more complex relation of power in media peace discourse. This discourse is imbued with the replication or reproduction of existing social relations in order to serve specific interest, or to maintain particular relations to the operation of the dominant ideology.

Conclusion

In this paper, our concern was to analyze the media peace discourse in the Purserian fiction, particularly in *The Twentymen*. And at the twilight of this reflection, we can assert that the media was constantly used in the post-war British society to shape a peaceful discourse in interest of the dominant class. This hegemonic discourse of peace gives primacy to the doctrine of coalition government. However, there is an obvious difference between the State Ideological Apparatus accounts of peace and the nonconformist journalists' discourse on peace. The state controlled media account of peace celebration in a coalition government is fractured in independent journalists' media as source of tensions and conflict. The media peace discourse of the dominant class is, so to speak, considerably more disagreeable than the independent journalists' account of peace. This also indicates that nonconformist journalists' news is not always doomed to subordination to a larger pattern of the hegemonic media discourse.

Today, media can be of a great assistance in conflict management and peace building. However, the power they have is also limited, as they will never be able to write off ideological struggle and class struggle among groups, categories and classes. The role of the media is twofold: on the one hand, the media report and reflect on pressing issues and can help to question established concepts and ideas about peace and social realities. On the other hand, they can be used for propaganda purposes. In this sense they conceal truths and curtail people's right to information.

Work Cited

- Althusser, Louis. (2003). "*Ideological Apparatus State*". *Modern Theory : An Anthology*. New York pp.693-702.
- Althusser, Louis. (1970). "*Overdetermination and Contradiction.*" In *For Marx* (Trans. By Ben Brewster). New York: Vintage Books, 87-128.
- Benjamin, Walter. (1970). *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zohn, London : Cape.
- Benjamin, Walter.(1968) "*On Some Motifs in Baudelaire*" *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, P, 155-200.
- Castells, M. (2007). "*Communication, Power and Counter-Power in the Network Society* , London.
- Marx Karl, (1909).*Das Kapital, trans.* English. Rpt. Chicago, Illinois: Charles Kerr.
- Liotard, Jean-Francois(1988).*The Differend: Phrases in Dispute.* Trans. Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, xi.
- Purser, Philip (1970). *The Twentymen*, Great Britain: Hodder& Stoughton Ltd.
- Sked Alan, Cook Chris (1979). *Post-War Britain*, London: Penguin Books .
- Street J, (2001),*Mass Media, Politics and Democracy.* Hampshire and New York: Palgrave.

Timber, Howard, *Media Power*, 2000. *Professionals and Policies, Great Britain : Routledge, 2000* .

Trueman, Harry S. available at URL: <https://www.e-ir.info/2010/08/28/> The role—of media in peace-building-Conflict. Management.

Stokes, Jane and Anna Reading, 2003. *The Media in Britain : Current Debates and Development* , London : RedGlobePress.

William Haley memo to C(N), C(H), C(P), C(Eur.S), A/C(O.E.), 26 Jan 1945. R34/420. BBC WAC).

L'APPROCHE SENIENNE DE LA DÉMOCRATIE UNIVERSELLE : UNE PRATIQUE NON EXCLUSIVEMENT OCCIDENTALE

Dr Kouadio-Olivier KOUASSI

Courriel : okouassikouadio@yahoo.fr +33(0) 638354818

Résumé en français :

L'enjeu de ce travail est de démontrer que la démocratie n'est pas une pensée exclusivement occidentale, mais une pratique inhérente à plusieurs sociétés du monde dans sa forme de débat public, qui n'érige cependant pas de facto la démocratie en valeur universelle. La vision universelle est une revendication qui relève de l'ambition, et en tant qu'ambition au sens positif du terme, elle est une pratique propre aux valeurs de chaque société. Par conséquent, elle obéit dans sa mise en œuvre à des interprétations forcément locales et particulières.

Mots clés : Démocratie, démocratie participative, démocratie universelle, développement

Abstract

The challenge of this work is to demonstrate that democracy is not an exclusively Western thought, but a practice inherent in several societies of the world in its form of public debate, which however does not de facto establish democracy as a universal value. The universal vision is a claim that is ambitious, and as pratique ambition in the positive sense of the term, it is a practice specific to the values of each society. Consequently, it obeys in its implementation necessarily local and particular interpretations.

Keys works: Democracy, participative democracy, universal democracy, development.

Introduction

Unanimement, il est admis que la démocratie ne s'est développée qu'en Occident, précisément en Europe et en Amérique. Cette conception en vogue a servi et continue de servir d'explication à plusieurs évènements contemporains. Les énormes problèmes survenus après notamment l'invasion de l'Irak en 2003 et de la Lybie en 2011, sont souvent imputés, non à la nature très spécifique²³ de l'intervention armée « moins informée » et « mal réfléchie », mais à une difficulté fallacieuse : « la démocratie et le débat public seraient inadéquats aux cultures et traditions des pays non occidentaux à l'instar des deux sus mentionnés » [Sen, 2012, p. 384]. La preuve en est que dans son discours sur l'état de l'Union en 2002, l'ex président américain Georges W. Bush, qualifiait l'Irak, l'Iran et la République populaire démocratique de Corée du Nord, de « l'axe du Mal », et faisait le serment de les combattre.²⁴ Le sociologue français Alain Touraine (1925-2023) s'inscrivant dans cette logique, affirmait en 1994 : « La démocratie est une idée neuve. Parce que les régimes

²³ Il est aujourd'hui avéré qu'il s'agissait des desseins géopolitiques et géoéconomiques.

²⁴ La guerre contre le terrorisme est ce qui est mis en avant, mais au fond il s'agit des plans pour une imposition de la démocratie à l'occidentale.

autoritaires se sont écroulés à l'Est et au Sud et parce que les Etats-Unis ont gagné la guerre froide sur l'Union soviétique. [...] Nous croyons que la démocratie a emporté et qu'elle s'impose aujourd'hui comme la forme normale d'organisation politique, comme l'aspect politique d'une modernité » [Touraine, 1994, p. 17].

L'usage amplifié de cette rhétorique dans ces derniers temps, a engendré la confusion la plus démesurée dans le cœur du problème. En effet, l'on assiste progressivement à une scission énigmatique et surprenante opposant d'une part, ceux qui veulent « imposer » la démocratie au reste du monde non occidental, pour le « propre bonheur » des pays non-occidentaux et d'autre part, ceux qui refusent de la leur « imposer », par respect pour leurs « propres usages ». Ce lexique de « démocratie forcée » ou « prescriptive » mise en œuvre par ces deux camps, est cependant extrêmement inapproprié : il postule en filigrane que la démocratie appartient *stricto sensu* à l'Occident, qu'il s'agit d'une invention par nature occidentale qui n'a pu voir le jour et prospérer qu'à l'Ouest.

Pourtant, cette assertion qui réduit principalement la racine de la démocratie au monde occidental, est fortement infondée. Puisque, « nous ne comprendrons rien aux exigences omniprésentes de la vie participative dont Aristote a parlé avec tant de perspicacité, si nous prenons la démocratie pour une sorte de produit culturel spécifiquement occidental » [Sen, 2012 p. 385]. La question que suscite une telle controverse et dont on ne saurait vraisemblablement faire l'économie est : qu'est-ce que fondamentalement la démocratie ? Quelle est l'approche senienne de la démocratie universelle ?

La thèse défendue par Amartya Sen est que la démocratie n'est pas l'apanage de l'Occident, mais un système de gestion participative du pouvoir, inhérent à plusieurs sociétés. Elle est irréductible aux institutions et scrutins, et prend en compte, aussi bien les libertés politiques et d'association, les droits, que la garantie effective de ces droits et libertés. L'hypothèse d'analyse est qu'en tant que pratique inhérente à beaucoup de sociétés du monde, la démocratie ne saurait être objectivement cernée sans une analyse de son histoire, c'est-à-dire l'histoire de la participation populaire au débat public dans différentes régions du monde.

Pour parvenir à une rédaction efficiente de ce travail, nous convoquerons d'abord, la méthode d'approche historico-analytique qui est une démarche indispensable pour l'étude scientifique des textes sur l'histoire d'un thème ou pour la reconstitution du contexte historique dans lequel est apparu un concept. Ensuite, nous ferons appel à la méthode justificative qui, tel que son nom l'indique, permet de démontrer la validité d'une opinion par la présentation des preuves ou des arguments.

Le travail sera articulé en quatre parties. La première partie abordera l'univers historique de la démocratie. La deuxième planchera sur la démocratie selon Sen. La troisième, mettra en lumière l'idée selon laquelle la démocratie n'est pas une exclusivité occidentale. La quatrième abordera le problème de la démocratie universelle et l'implication d'une telle thèse.

I- Dans les interstices de la démocratie

Le terme « démocratie » tient son origine du mot grec *démokratia* qui est issu de deux mots : *demos* qui veut dire peuple et *kratia* ou *Kratos* qui signifie autorité ou pouvoir. La démocratie renvoie ainsi au pouvoir du peuple ou gouvernement du peuple. Il importe de préciser qu'au sein de la population athénienne, « nombreux étaient ceux qui n'étaient pas considérés comme citoyens et qui n'avaient pas le droit de vote, toutefois la grande importance de la pratique d'Athènes du partage de l'autorité ne saurait être occultée » [Sen, 2005, p. 19].

Dans son discours à Gettysburg (19 novembre 1963), le président américain Abraham Lincoln (1860-1865) emboîtait le pas à Athènes, mais avec une insistance particulière sur le pouvoir du peuple en affirmant en substance : « La démocratie est le gouvernement du peuple, par le peuple, et pour le peuple ». ²⁵ Cette définition ouvrait dès cet instant la porte de l'universalité à la démocratie. Puisqu'elle, devrait s'appliquer à tous les peuples de la terre, à l'instar des termes de « pays développé » et pays « sous-développés » qui s'étaient subitement appliqués au monde entier dès leur énonciation par le président Harry Truman lors de son discours d'investiture à la Maison Blanche en 1949. Cependant, jusqu'à quel point cela fait-il de la démocratie une pratique originellement occidentale ?

Cette question vaut son pesant d'or et exige ainsi une réponse perspicace si nous voulons rendre désuet le dogme selon lequel il est de la notoriété des pays occidentaux d'apporter la démocratie aux restes du monde. Le moins qu'on puisse dire avant tout examen approfondi de la question plus loin, est qu'à l'évidence, cette posture réductionniste ne saurait prospérer ici, car ni l'affirmation d'Athènes ni celle du président Lincoln, ne rendent pas totalement compte de l'histoire de la démocratie.

Ceci dit, notons que dans la philosophie politique contemporaine, il est dorénavant admis que la meilleure acception sous laquelle se décline la démocratie est : « Le gouvernement par la discussion » [Sen, 2013, p. 386]. Certes, il existe une idée plus ancienne (et plus formelle) de la démocratie, qui la définit principalement en termes d'élections et de scrutins et non dans la perspective plus générale de gouvernement par la discussion. Néanmoins, dans la philosophie politique actuelle, le sens de la démocratie s'est élargie « au point qu'on ne la réduit plus aux impératifs « du scrutin public », mais elle est définie en termes d'exercice du raisonnement public » [Sen 2012, p. 387]. Ce tournant décisif dans le sens moderne de la démocratie, est le fruit de John Rawls et de Jürgen Habermas. Bien qu'ils ne soient pas les seuls, ²⁶ ils constituent cependant des sommités au regard de leurs apports perspicaces. En effet, dans sa théorie de justice, Rawls affirme : « L'idée force de la démocratie délibérative est l'idée de délibération elle-même. Quand les citoyens délibèrent, ils échangent des points de vue et discutent les arguments qui soutiennent au sujet de questions politiques publiques » [Sen 2012, p. 387]. Habermas pour sa part, plus prolix que Rawls, présente la démocratie sous une forme plus directement procédurale. Dans sa contribution, il met en lumière la haute portée du raisonnement public et particulièrement sa double présence simultanée, dans le discours politique, de questions morales de justices et de questions instrumentales de pouvoir et de coercition. ²⁷

Cependant, il convient de relever que la conception de la démocratie développée par Rawls, Habermas et les autres, et si largement partagée en philosophie politique contemporaine (même si elle ne l'est pas toujours aux yeux des institutionnalistes politiques), rentre parfois en conflit avec certaines analyses contemporaines de la démocratie en plus de ce qu'elle va à l'encontre du rôle de la démocratie définie anciennement plus rigide en termes institutionnels. Précisons que l'approche institutionnelle, tendance *niti* (non plus) de la démocratie, qui appréhendait celle-ci uniquement au sens de suffrage et de vote, n'était pas

²⁵Benoit MERCIER et André DUHEM, *La démocratie, ses fondements, son histoire et ses pratiques*, Québec, Le directeur général des élections 2000, p. 13-15.

²⁶ Bruce Ackerman, Seyla Benhabib, Joshua Cohen

²⁷Pour approfondir la question cf., Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987. *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, trad. fr. de Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion coll, Champ, 1999.

seulement traditionnelle, elle était également recommandée par plusieurs politologues contemporains parmi lesquels figure, Samuel Huntington pour qui, « les élections, ouvertes, libres et équitables, sont l'essence de la démocratie, l'incontournable *sine qua non* » [Sen, 2012, p. 389].

Nonobstant le changement important survenu dans la façon de concevoir la démocratie en philosophie politique, son histoire continue d'être comptée minutieusement en termes institutionnels, se focalisant singulièrement sur des procédures électorales, voire sur des questions d'alternance. Or, bien vrai que les élections jouent un rôle très capital (même pour l'expression et la matérialisation du processus de la discussion publique), elles ne constituent pas le seul facteur qui compte. La crédibilité des scrutins, relève de façon plausible d'autres facteurs tels que, la liberté d'expression. En réalité, les élections sont seulement un moyen (bien que, de toute évidence, très importantes) de rendre efficaces les discussions publiques, lorsque la possibilité de voter se combine à la possibilité de parler et d'écouter sans crainte. La force et la portée des élections dépendent de la manière critique de la possibilité de l'existence d'un débat public ouvert. Mieux, elles dépendent de la transparence, de l'indépendance et de la souveraineté des États à pouvoir se définir des règles consensuelles et tenir des élections libres sans influences extérieures. Les élections à elles seules peuvent tristement s'avérer inopérantes, ce qui est largement illustré par les gigantesques victoires électorales dans des tyrannies.

C'est dans cette perspective que se décline la vision démocratique de l'économiste et philosophe franco-indien Amartya Sen, vision qui peut être qualifiée d'approche de la démocratie par les capacités. Puisqu'elle table sur les libertés réelles en plus de ce qu'elle est pensée en étroite collaboration avec sa conception du développement fondée sur lesdites libertés.

II- La démocratie selon Sen

La démocratie chez Sen est pensée comme nous le disions, à l'aune de la liberté, fondement du développement. C'est à juste titre que Sen affirme : « Si le développement est compris au sens large en se concentrant sur les vies humaines, il apparaît immédiatement que la relation entre développement et démocratie doit être en partie perçue comme un lien interne chacun d'eux étant un élément constitutif de l'autre, et pas seulement sous l'angle de leur rapport externe » [Sen, 2012, 413]. En fait, Sen définit essentiellement le développement comme « une expansion des capacités ». [Sen, 2000, p. 58].²⁸ Les capacités expriment les libertés réelles dont disposent les individus de choisir leur mode de vie qu'ils ont des raisons de valoriser.

En focalisant le développement sur les capacités ou libertés humaines effectives, Sen évite les définitions trop simplistes qui ramènent le développement à la croissance du produit national brut, à l'augmentation des revenus, à l'industrialisation, aux progrès technologiques et à la modernisation sociale. Aussi cela exige de lui la suppression des principaux facteurs qui s'opposent à l'épanouissement des libertés notamment, la pauvreté économique, l'intolérance et la répression systématique exercée par les États autoritaires, les interdictions de participation à la vie sociale politique et économique de la collectivité, les restrictions au niveau des droits politiques et civiques, d'où son affirmation : « Ma conceptualisation des

²⁸Ce lien est abondamment clarifié dans notre premier article, Kouadio Olivier KOUASSI, « La problématique du développement en Afrique, l'approche d'Amartya Sen », Canada, Revue *Caicédrat*, n, °14/12/2022, pp. 57-68.

besoins économiques dépend au premier chef de l'existence d'un débat public et ouvert, que seul le respect des libertés politiques et des droits civiques peut garantir » [Sen, 2003, p. 199].

On comprend ainsi que la pression des besoins économiques renforce, et non affaiblit la validité et l'urgence des libertés politiques. Autrement dit, l'exigence économique va de pair avec l'exigence démocratique. Sen justifie cette relation vitale à travers trois vertus cardinales dont regorgent, selon lui, la démocratie : trois considérations qui fondent la prééminence des droits et des libertés dans le développement économique et humain, et dans le développement tout court.

D'abord, leur importance directe pour la vie humaine, en relation avec les capacités élémentaires (en particulier la capacité de participation, sociale et politique) [Sen, 2003, p. 199]. Plus explicitement, ceci signifie que la libre participation à la vie sociale et politique comme droit pour tous (et non réservée exclusivement aux professionnels de la politique), bonifie le bien-être humain.

Ensuite, il y a leur fonction instrumentale et la façon dont elles favorisent la prise en compte politiquement des aspirations et des revendications exprimées par le peuple (y compris les revendications liées aux besoins économiques) [Sen, 2003, p. 81].

Enfin, leur rôle constructif dans la définition des valeurs et la compréhension des droits et devoirs ainsi que « des besoins » (y compris la définition des « besoins économiques » dans un contexte social donné). Ce point-ci est extrêmement capital, en ce sens que les désirs et les besoins des citoyens, au même titre que les valeurs et normes sociales, ne s'acquièrent que par le débat participatif public. La procédure est identique au niveau de la compréhension des besoins économiques et sociaux des individus, elle passe nécessairement par l'exercice effectif de la démocratie, qui garantit la libre discussion publique réelle :

...La meilleure manière de définir les besoins économiques - leur contenu et leur force - passe par la discussion et l'échange. Les droits civiques et politiques, dans la mesure où ils garantissent la discussion ouverte, la contradiction, la critique et les divergences d'opinions, jouent un rôle central dans le processus d'élaboration de choix fondé et informés. [Sen, 2003, p. 206].

Dans cette perspective, la formation des valeurs et des croyances ne relève plus d'une décision individuelle, mais collective : « Ce processus lui-même est crucial dans la définition des besoins et valeurs ». [*Idem*]. Ce processus de démocratie délibérative réelle, par opposition au processus classique et fortement électoraliste, apparaît comme la condition *sine qua non* des décisions : « En règle générale, toute préférence ne devrait être considérée comme valide que si une discussion ouverte et des échanges de vues ont été autorisés et menés à terme ». [*Idem*. 206].

L'aspect constructif ou participatif de la démocratie vaut pour tout pays, quel qu'en soit le degré de développement. Sen cite le cas de l'Inde pour attester l'efficacité de cette dimension constructive et universalisable de la démocratie. Selon lui, les États les plus démocratiques sont aussi ceux qui réussissent à faire émerger de nouvelles valeurs plus respectueuses des individus. Ainsi, l'État du Kerala est parvenu à faire baisser les taux de natalité sans recourir à la coercition, mais grâce à la discussion publique ouverte qui a débouché sur la formation de nouvelles valeurs. Ajoutons à tout ce qui vient d'être dit que, la démocratie selon Sen, « n'est pas le gouvernement de la majorité. Elle a des exigences complexes, qui bien évidemment comprennent le droit de vote, le respect du résultat des urnes, mais exige aussi « la protection des droits et des libertés, le respect de la légalité, ainsi que la garantie des libres discussions et la liberté au niveau des médias et presses, l'accès

universel aux prestations et droits sociaux ; le droit de pouvoir directement participer aux prises de décisions politiques » [Sen, 2005, p. 64]. Il n'est donc plus simplement question d'octroyer des ressources ou droits formels (le vote ou l'éligibilité), mais permettre leurs expansions effectives, d'où le sens de « démocratie active » par opposition à la démocratie classique apparente, recourant régulièrement à des scrutins majoritaires. Les élections, elles-mêmes, peuvent être imaginaires si elles se tiennent sans que les différents partis aient les mêmes possibilités de présenter leurs programmes consécutifs ou sans que l'électorat jouisse d'un droit d'être informé et de considérer les opinions des différents adversaires. Une telle approche de la démocratie rime inéluctablement avec dynamisme, car la démocratie est tenue de se déployer ou déployer ses effets dans le temps. C'est la raison pour laquelle, Sen s'insurge contre toute conception rigide de la démocratie, dans laquelle une décision prise à la majorité suffit pour trancher définitivement les problèmes. Il privilégie la « démocratie vivante » qui va de pair avec une construction permanente de la société, de ses attentes et de ses valeurs.

Comme on peut le remarquer, la capacité constructive de la démocratie réelle chez Sen, est très étendue : « Elle n'englobe pas seulement le choix des valeurs et des normes, mais également la question très pratique de leur faisabilité sociale, qui évolue avec la discussion publique » [Bonvin, 2005/3, p. 27]. Sen adopte une approche très exigeante de la démocratie dans laquelle, les aspects formels : égalité des participants ou des représentants et application mécanique de la règle de la majorité, sont appelés à déboucher sur une démocratie délibérative réelle et permanente. Il découle de ce qui suit que la démocratie n'est pas une question mécanique de procédure d'agrégation des opinions individuelles, mais un processus délibératif auquel chacun est appelé à participer activement d'une part, et à s'informer régulièrement, d'autre part. Dans cette perspective, la validité des normes et valeurs sociales n'est plus conditionnée par la qualité de leur contenu, mais de leur capacité à résister et à se maintenir face à un débat public sans compromis. La revendication de la démocratie à être une valeur universelle doit tenir compte des trois dimensions sus-énoncées.

L'implication directe que donne de comprendre la conception de la démocratie selon Sen est que, la capacité ou liberté réelle de chaque membre de la collectivité dépend de la possibilité d'exprimer son point de vue et de le faire entendre dans le cadre de la discussion démocratique. Le droit à la parole ne suffit donc pas, encore faut-il garantir une certaine effectivité à cette parole (ce qui n'implique évidemment pas que chacun obtienne gain de cause). La question légitime que l'on peut se poser à l'issue de l'analyse de la démocratie selon Sen est : au regard de la démocratie ainsi présentée, est-il réellement fondé d'affirmer que celle-ci est le fruit culturel de l'Occident ? Si non, quelles sont alors les raisons qui font qu'une telle opinion continue de prospérer ? Quels sont les arguments qui permettent à Sen de l'invalider une fois pour toute ?

III- La démocratie : une pratique exclusivement occidentale ?

La thèse qui fait de la démocratie une valeur principalement occidentale, se fonde en partie sur la pratique du vote et des élections dans la Grèce antique, particulièrement à Athènes au début du V^e siècle avant Jésus-Christ. Il est donc important de souligner, dans l'évolution des idées de la pratique démocratique, le rôle exceptionnel de la démocratie directe athénienne depuis Cléisthène et sa démarche de pionnier pour aboutir au système du vote vers l'an 506 (av. J-C). Mais, aussi vraie puisse paraître cette pratique dans la Grèce antique, tant sur le plan de sa forme que du fond, cela permet-il de déduire de facto la soi-disant nature européenne et occidentale de la démocratie ?

Indéniablement, la forme institutionnelle de la pratique actuelle de la démocratie, est en grande partie le produit de l'expérience européenne et américaine de ces derniers siècles. Cependant, comme le célèbre historien américain de la démocratie, Alexis De Tocqueville le signifiait si bien au XIX^e siècle : « Si la grande révolution démocratique qui s'est produite en Europe et en Amérique pouvait d'un certain point de vue être considérée comme « une chose nouvelle », elle constituait alors une expression du fait le plus continu ancien, le plus permanent que l'on connaisse dans l'histoire » [Sen, 2012, pp. 385-386].

La démocratie sous sa forme « organisationnelle élaborée » est, en vérité, récente sur la planète (deux siècles d'existence), cependant elle exprime une tendance de vie sociale qui a une histoire beaucoup plus longue et plus étendue dans l'espace. C'est le cas de la démocratie athénienne. En effet, bien qu'il soit avéré que l'élection est née en Grèce, la tradition des débats publics qui avait lieu à Athènes et dans la Grèce Antique, avait cependant une histoire assez moins locale. Sen ne dit rien d'autre que cela : « Le soutien de la cause du pluralisme, à la diversité et aux libertés vitales, se trouve dans l'histoire de nombreuses sociétés » [Sen, 2005, p. 15]. En fait, les longues traditions consistant à encourager et à pratiquer le débat public ouvert sur les problèmes politiques, sociaux et culturels des pays tels que l'Inde, la Chine, le Japon, l'Iran, la Turquie, le monde arabe et dans nombreuses parties de l'Afrique, exigent une reconnaissance beaucoup plus complète de l'histoire des idées au sujet de la démocratie. L'ensemble de ce vécu historique offre énormément de preuves pour une remise en cause de l'idée qui a pignon sur rue selon laquelle la démocratie n'est qu'une invention de l'Occident.

La reconnaissance de cette continuité de l'histoire civilisationnelle des peuples, a un rapport direct avec la politique de nos jours en montrant cet héritage global qui a consisté à protéger et favoriser les interactions diverses et le débat social, qui ne peuvent pas être plus significatifs de nos jours qu'ils ne l'étaient autrefois. La nécessité d'examiner si la tradition de la démocratie, que ce soit dans son interprétation fortement comme une organisation fondée par les élections et le scrutin ou, plus globalement, comme « gouvernement par la discussion », est d'essence occidentale ou non est donc capitale. Si l'on veut voir la démocratie au sens large de débat public, dépassant largement les traits institutionnels spécifiques, qui ont émergé particulièrement en Occident pendant ces dernières décennies, logiquement, la relecture de l'histoire intellectuelle de la démocratie entendue au sens de « gouvernement participatif » dans beaucoup de pays de la planète (pas seulement ceux de l'Europe et de l'Amérique du Nord), apparaît comme un impératif. Ceci vaut également pour la procédure électorale, car l'on ne saurait conclure de cette expérience qu'elle est de source occidentale, et ce pour deux raisons essentielles :

La première est relative à la particularité civilisationnelle des peuples de chacune des régions du monde entraînant des correspondances géographiques. En effet, il existe une difficulté importante à se lancer dans une description des civilisations non sur un fondement historique précis des idées et des actes, mais en termes de gigantesques extensions régionales, en désignant par exemple d'européen ou « d'occidental » de grotesques agglomérations. Par une telle approche des catégories civilisationnelles, « il n'y a pas d'énorme difficulté à considérer les descendants des Vikings et des Wisigoths comme les dignes héritiers de la tradition électorale de la Grèce antique (puisque'ils sont de souche européenne), même si les Grecs antiques, qui pratiquaient les échanges intellectuels très vifs avec d'autres civilisations à l'Est et au Sud de la Grèce (en particulier l'Iran, l'Indiens et l'Égypte) ne semblaient guère intéressés par quelque causerie avec les Goths et les Wisigoths » [Sen, 2012, p. 393].

La deuxième raison (portant sur ce qui a réellement suivi l'expérience inaugurale par la Grèce) est que, si Athènes a été la première cité à mettre réellement en œuvre des procédures de vote, beaucoup de régions l'ont imitée en grande partie sous l'influence hellénique. Rien ne montre que l'expérience grecque du gouvernement démocratique ait eu un impact immédiat sur les pays environnants, notamment à l'ouest de la Grèce et de Rome (France, Allemagne, Grande-Bretagne). Par contre, certaines cités contemporaines d'Asie (Iran, Bactriane, Inde) ont intégré des éléments de démocratie dans leur gouvernement municipaux au cours des siècles qui ont suivi le succès de la démocratie athénienne (cas de la ville de Suse au sud-ouest de l'Iran qui, pendant nombreux siècles après l'époque d'Alexandre, a eu un conseil élu, une assemblée populaire et des magistrats sous la recommandation du conseil et des élus de l'assemblée).

Sûrement, des ouvertures pareilles, étaient seulement limitées au gouvernement des cités, « mais ce serait néanmoins une erreur que de rejeter ces expériences précoces de participation, comme si elles n'étaient pas significatives pour l'histoire globale de la démocratie » [Sen, 2005, p. 22]. Ceci est d'autant fondé, car ce qui faisait la démocratie athénienne, était moins « l'égalité des droits que l'égalité dans la distribution de la parole dans l'assemblée, vu l'esclavage qui régnait ». ²⁹ En d'autres termes, c'est la parole et son partage équitable, c'est le débat participatif qui a précédé la phase institutionnelle et celle des élections et du scrutin en Grèce.

C'est à la lumière de l'importance spécifique de la politique locale dans l'histoire de la démocratie (en plus de celle des cités-républiques qui devraient émerger dix siècles plus tard, à partir du XX^e siècle) en Italie, que Sen évalue le degré d'importance de la négligence. Benjamin I. Schwartz l'atteste : « Même dans l'histoire de l'Occident, avec ses réminiscences de « démocratie » athénienne, l'idée selon laquelle le modèle démocratique ne peut pas être mis en œuvre dans les États qui s'étendent sur de vastes territoires et nécessitent un pouvoir fortement centralisé, demeura l'opinion communément répandue jusqu'à l'époque de Montesquieu et de Rousseau » [Sen, 2005, p. 22].

Au fond, l'histoire de toute cité peut apporter un souffle d'inspiration et permettre d'éviter une impression d'éloignement des idées démocratiques. C'est le cas en Inde. En effet, lorsque ce pays fut indépendant en 1947, les discussions politiques qui permirent d'élaborer une constitution pleinement démocratique, prirent en compte non seulement les références aux expériences occidentales, mais firent également appel aux traditions propres à l'Inde. Jawaharlal Nehru avait spécifiquement mis l'accent sur la tolérance à l'égard de l'hétérodoxie et du pluralisme sous le règne d'empereurs indiens notamment, Ashoka et Akbar. Il se trouve même qu'au début de l'indépendance de l'Inde, il eut d'interminables discussions pour savoir si le système d'organisation du gouvernement de l'Inde ancienne pourrait servir de référence à la constitution du XX^e siècle. Les détails de l'histoire du gouvernement local et démocratique de l'Inde ancienne, étaient examinés afin de savoir s'il serait avantageux en termes de modèles pour la démocratie moderne. Et malgré le fait que les

²⁹ L'historien danois Mogens Hansen, souligne avec véhémence que « les grecs utilisaient deux mots pour désigner l'égalité : l'*isonomia* qui signifie égalité des droits et *isogoria* qui veut dire droit de parole équitable dans l'assemblée. Là où la tradition privilégiait l'*isonomia*, les grecs eux, choisissaient plus *isogoria*, la liberté de parole. Pour lui, lorsqu' Hérodote décrivait la démocratie athénienne, il parlait de l'égalité de la parole et non de l'égalité des droits ». Cf., Mogens Herman HANSEN, *La démocratie athénienne*, Paris, Les belles lettres, 2003, p. 111, cité par Breton PHILIPPE. « La démocratie, d'abord une question de parole ? ». In : *Raison présente*, n° 166, 2^{ème} trimestre 2008. La démocratie : une invention permanente. pp. 41-50 : [en ligne] sur : https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2008_num_166_1_4089, consulté le 19/01/2023.

conclusions des travaux du président de la commission de rédaction B. R. Ambedkar étaient qu'il ne fallait pas attribuer ce rôle, principalement parce que le particularisme local engendre « l'étroitesse d'esprit et le communautarisme », Ambedkar ne manquait de souligner la pertinence générale de l'histoire du débat public en Inde.

Plusieurs exemples historiques au Moyen-Orient, au Japon et en Afrique permettent d'étayer la thèse de la racine multiple de la discussion publique ouverte.

Dans le Moyen-Orient, l'histoire du raisonnement public et de la participation politique par le dialogue est parlante. Dans les royaumes musulmans gouvernés du Caire, de Bagdad et d'Istanbul, en passant par l'Iran, des champions du débat public étaient légions, la tolérance au niveau de la liberté d'opinions était d'une grande envergure comparable à la situation occidentale. Précisons à toutes fins utiles que l'idéal du débat démocratique est en lien avec deux pratiques sociales bien singulières : la tolérance à l'égard des opinions divergentes (y compris le fait de s'accorder et d'être en désunion) et l'incitation au débat ouvert (y compris le fait de consentir à l'opinion qu'il peut y avoir enrichissement et enseignement) réciproque. La tolérance aussi bien que l'ouverture à la discussion, semblent être des caractéristiques particulières de la tradition occidentale. Mais, jusqu'à quel point cette opinion est-elle exacte ?

Vraisemblablement, la tolérance a été un aspect significatif de la politique occidentale moderne (hormis les aberrations extrêmes comme l'Allemagne nazi et l'administration intolérante des empires britanniques, français et portugais en Asie, en Afrique). Mais, il n'y a pas véritablement d'énorme dichotomie historique pouvant considérer d'un côté la tolérance occidentale et, de l'autre, le despotisme non occidental. Lorsque, au XII^e siècle, le philosophe juif Maimonide fut contraint d'émigrer et de quitter une Europe intolérante, il trouva refuge et un havre de tolérance dans le monde arabe, et se vit attribuer une position élevée et honorée à la cour de l'empereur saladin au Caire. L'exemple de Maimonide n'est pas unique. Pendant l'années 1590 où le grand empereur moghol Akhbar travaillait acharnement en Inde en faveur de la tolérance religieuse et politique et de la mise en place des débats contradictoires entre adeptes de confessions différentes (hindouistes, musulmans, chrétiens, parsis, jaïns, juifs, et même athées), l'inquisition poursuivait minutieusement sa tâche en Europe. En outre, en 1600, alors que Giordano Bruno fut brûlé vif à Rome pour hérésie, Akhbar prônait à Agra la tolérance et le dialogue entre les religions et les ethnies. C'est en cela que les problèmes actuels du Moyen-Orient et de ce qu'on qualifie trivialement de : « monde musulman », bien qu'ils soient une réalité, exigent cependant pour leur meilleure compréhension, une analyse et une évaluation beaucoup sérieuses. Sans cela, la nature et la dynamique de la politique identitaire, ne sauraient être véritablement comprises. L'illusion d'un Moyen-Orient inéluctablement voué à un avenir non démocratique est de ce fait, une grave erreur insidieusement introduite dans l'analyse sur la politique et la démocratie mondiale actuelle.

En ce qui concerne le Japon, on note qu'en l'an 604, le prince bouddhiste Shotok qui était régent au nom de la mère, l'impératrice Suiko, rédigea ce qu'il fut convenu d'appeler « la Constitution du 17 articles ». Cette Constitution stipulait que (dans l'esprit de la Magna Carta, signée six siècles plus tard, en 1215), « les décisions sur les questions importantes ne devaient pas être prises par une seule personne, mais devaient être discutées avec beaucoup de gens » [Sen, 2012, p. 395]. Il était en outre mentionné dans ladite Constitution ce qui suit : « N'ayons pas de rancœur quand les autres ne sont pas du même avis que nous. Car tous les hommes ont un cœur, et chaque cœur à ses propres inclinations. Leur bien est nôtre mal, et nôtre bien est leur mal » [Sen, 2005, p. 22].

Au niveau de l'Afrique, s'appuyant sur de Meyer Fortes et E. Evans-Pritchard (1940), Sen affirme que « la structure d'un État africain implique que rois et chefs gouvernent par « consensus » [Sen, 2005, p. 17]. Une telle affirmation peut paraître prétentieux aux des pourfendeurs, toutefois persiste-t-il, l'on ne saurait nier dans l'héritage politique africaine, l'exigence de la participation et celle de rendre des comptes en permanence à ses administrés. Ignorer cela et considérer le combat pour la démocratie en Afrique comme une simple tentative pour y importer « l'idée occidentale » de la démocratie, relève pour lui du conspirationnisme. Par ailleurs, ajoute-il, il n'est pas étonnant que dans le combat pour la démocratie dirigé par des chefs politiques visionnaires et intrépides (Yar-sen, Jawaharlal Nehru, Nelson Mandela, Martin Luther King etc.), une conscience de l'histoire locale autant que mondiale ait joué un rôle crucial. C'est ce que Mandela nous explique dans son autobiographie, *Un long chemin de la liberté* :

« Tous ceux qui voulaient parler le faisaient. C'était la démocratie sous sa forme la plus pure. Il pouvait y avoir des différences hiérarchiques entre ceux qui parlaient, mais chacun était écouté, chef et sujet, guerrier et sorcier, boutiquier et agriculteur, propriétaire et ouvrier » [Sen, 2012, p. 396].

Il ajoute : « Le gouvernement avait comme fondement la liberté d'expression de tous les hommes, égaux en tant que citoyens » [*Idem*].

Ainsi, la pratique politique dans l'État d'Apartheid que gouvernait la population d'origine européenne, n'a point pu aider Mandela dans sa compréhension de la démocratie. Aussi, Prétoria n'avait non plus grand-chose à lui apporter. Il s'en est fait une opinion nette, à l'instar de ce que nous voyons dans son autobiographie, grâce à sa conviction générale sur l'égalité politique et sociale qui avait des racines mondiales, et par l'observation directe du débat participatif qui se pratiquait dans la ville.

L'idée selon laquelle il existe des racines profondes du débat public en Afrique, est partagée par Lokengo Antshuka. En effet, Lokengo Antshuka souligne avec force la place de la palabre ou de « l'arbre à palabre » dans la démocratie africaine traditionnelle. Selon lui, la palabre est une méthode de résolution des conflits sociaux qui a l'allure d'une discussion publique ouverte dans laquelle chacun peut participer directement ou indirectement, par l'intermédiaire de ses défenseurs ou conseillers. La palabre dure aussi longtemps que les parties ne parviennent à s'accorder. La palabre est également, selon toujours Lokengo, une patiente expression du sentiment populaire, dans laquelle chaque citoyen précise au fur et à mesure, par des touches, des retouches et des corrections successives, l'avis du peuple. Le ralliement à l'avis de l'ensemble est acté lorsqu'on remarque que cette voix est l'expression de sa propre voix. « Le consensus africain est une unanimité consciente, motivée et réfléchie issue d'une longue discussion démocratique ». [N'gonga, 2015, p. 114].

La démocratie traditionnelle africaine, poursuit Lokengo, s'exprime principalement par des prises de décisions consensuelles et surtout par le respect de celles-ci. Les divergences qui surviennent lors des discussions sont complètement dissipées une fois que les consensus sont trouvés. La démocratie traditionnelle africaine était une démocratie dynamique à travers la liberté d'expression dont jouissent les individus dans la discussion pendant la palabre et dans les délibérations du Conseil royal ou dans les conseils de village. Lokengo Antshuka précise que cette démocratie se traduisait par l'octroi de droit à la révolte ou droit à la grève civique qui permettaient au peuple de se défaire de leurs dirigeants. [*Idem*]. Aussi, cet esprit démocratique, s'enracinait, selon lui, dans la coutume et la solidarité qui se traduisaient, tant dans la prise en charge des plus vulnérables (orphelins, veuves, démunis, handicapés ou personnes âgées), que dans l'indivisibilité de la propriété tribale, clanique ou communautaire.

Celle-ci, est basée sur le principe que les biens nécessaires au bien-être des êtres humains dans la société doivent équitablement bénéficier à tous. C'est pourquoi, devant les idées préconçues selon laquelle l'Afrique n'avait aucune connaissance de la démocratie, il réplique pour dire qu'elle a au contraire connu des formes d'organisation politique démocratique assez élaborées sous la forme de monarchies sacrées ou de républiques acéphales, dont « la palabre constituait le moteur principal » [*Idem*, p. 163]. Au regard de certains critères objectifs couramment cités en démocratie (liberté au sens large, en l'occurrence l'égalité des citoyens devant la loi ou la coutume, choix de dirigeants, etc.), la plupart de ces organisations constituent des types de démocraties particulières ou démocraties communautaires. Il s'agissait d'un système de gouvernement dans lequel, les membres d'une communauté prenaient consensuellement, après concertation et délibération franches, des décisions au sujet de l'organisation de la société dans l'intérêt de tous. C'est à juste qu'on peut convenir avec cette conclusion plausible de Sen : « Même si des institutions démocratiques spécifiques qui se sont développées en Occident sont bienvenues et mises en œuvre, la tâche requiert une compréhension appropriée des fondements profonds de la pratique démocratique en Afrique » [Sen, 2005, p. 18].

Nous pouvons déduire de tout ce qui précède que l'importance du débat public est un thème récurrent dans l'histoire de beaucoup de pays non occidentaux. Par conséquent, la démocratie n'est pas une trouvaille occidentale. C'est la méconnaissance avérée d'autres civilisations qui fait penser que la démocratie est une pratique exclusivement occidentale.

Cependant, si la démocratie n'est pas exclusivement une pratique occidentale parce que l'histoire de plusieurs sociétés du monde rend compte de l'existence du débat public ou participatif dans la gestion du pouvoir, cela suffit-il à la déclarer de facto comme valeur universelle ? Si tel n'est pas le cas, en quoi consiste l'universalité dont parle Sen ? Que doit-on entendre par la démocratie comme une valeur universelle ?

IV- Ce que Sen attend par démocratie comme valeur universelle

Selon Sen, le concept de démocratie comme valeur universelle est une idée assez récente (XX^e siècle) qui nécessite avant tout une question d'ordre méthodologique dans son acception : que doit-on entendre par valeur universelle ? Faut-il obligatoirement qu'une valeur soit unanimement acceptée pour recouvrir une telle signification ? Si la réponse est que celle-ci doit recueillir l'assentiment de tous, alors pense-t-il, « la catégorie de valeur universelle serait une coquille vide dans la mesure où il n'existe aucune valeur à laquelle personne ne soit jamais opposé » [Sen, 2005, pp. 69-70]. L'assentiment unanime n'est donc pas nécessaire pour qu'une valeur universelle soit définie comme telle. « Bien plutôt, la prétention à être une telle valeur vient du fait que des gens, en tous lieux, ont sans doute des raisons de la considérer comme telle » [*Idem*, p. 70]. Selon lui, quand le Mahatma Gandhi proclamait la valeur universelle de la « non-violence », sa conviction n'était pas que dans le monde entier des personnes agissaient déjà en accord avec cette idée, mais plutôt qu'ils avaient bien de motifs de la définir comme acceptable. C'est dans ce même registre que peut être comprise la « liberté de pensée » exigée comme universelle par Rabindranath Tagore, ajoute-t-il. Vu sous cet angle, toute revendication à admettre quelque chose comme valeur universelle implique une analyse *a contrario* (particulièrement savoir si les individus pourraient accorder quelque valeur à une revendication pour laquelle ils n'ont à présent jamais manifesté adéquatement.) Toutes les ambitions au titre des valeurs universelles (pas uniquement celle de la démocratie), comportent des conjectures non explicites, d'où l'affirmation de Sen : « À mon avis, c'est sous des prétentions implicites que le plus grand

changement d'attitude à l'égard de la démocratie a eu lieu au XX^e siècles » [Sen, 2005, p. 70]. Il ajoute qu'en envisageant ce que serait la démocratie dans un pays où elle n'a jamais existé, et où une importante partie de la population n'a sans doute pas encore eu de possibilité de la vivre concrètement, celle-ci gagnerait la faveur des personnes concernées, une fois devenue réelle dans leur vie. L'argument culturel (l'idée selon laquelle les sociétés asiatiques seraient hostiles à la démocratie), ne peut ainsi contraindre ni limiter de façon sensible le choix de la démocratie comme valeur universelle. La cause pour cette démocratie universelle, a au fond, une grande énergie qui ne dépend pas des contingences locales. Son autorité réside dans sa forme elle-même.

On comprend ainsi que la démocratie comme valeur universelle n'est qu'une ambition, une aspiration profonde des peuples qui s'est accomplie progressivement dans le monde à partir du XX^e siècle et non une idée forcée ou imposée. Cela signifie implicitement que la démocratie comme valeur universelle, obéit à des logiques singulières dans la pratique dans mesure où elle n'est qu'une aspiration. Mais en quoi une telle affirmation est-elle justifiable ?

V- La démocratie : un processus universel au contenu particulier

Si la démocratie comme valeur universelle est une question d'ambition, cela sous-tend qu'elle est un choix selon ses aspirations. Puisque, avoir de l'ambition au sens positif (sens positif car Sen valorise les bienfaits de la démocratie), c'est se fixer des objectifs dans la vie et chercher à les accomplir en accord avec ses valeurs. Or, si tel est le cas, cela met en lumière le sens du développement de Sen sus-évoqué d'une part, et d'autre part, suggère qu'à l'instar du développement qui est un processus universel avec un contenu et des forces obligatoirement singulières en fonction des réalités nationales et locales, la démocratie obéit également à une telle interprétation. Et une telle affirmation n'est pas sans rappeler cette maxime ergologique : « Une dimension d'universalité de l'humain à travers la resingularisation des parcours de vie et d'activité » [Schwartz, 2000, p. 655]. En effet, dans l'analyse du travail en termes d'activité humaine, Yves Schwartz part du principe qu'on ne saurait mieux étudier le travail sans l'avis des protagonistes de l'activité de travail, puisque ceux-ci sont censés mieux connaître ce travail que quiconque. Travailler, relève du patrimoine historique de tout travailleur, et c'est ce qui explique les micros choix ou renormalisation que fait tout travailleur par rapport aux normes antérieures qui en constituent les prescriptions.

Ramener cela à la situation de la démocratie ici, signifie qu'il faut une appréciation de celle-ci en fonction des réalités ou valeurs de chaque peuple ou pays. En fait, la démocratie ne pourra davantage se consolider dans chaque continent qu'en fonction des choix libres et souverains des peuples et non en fonction des objectifs qui leur seront imposés. Par conséquent, une démocratie dictée de l'extérieur ou « la démocratie impérialiste » ne saurait être efficiente à l'instar de tout développement qui ferait fi des avis des populations bénéficiaires. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'argumente Sen, lorsqu'il affirme d'une part, que les trois mérites de la démocratie (les fonctions intrinsèques, instrumentales et constructives) n'ont pas un caractère régional ou « local », pas plus que le fait de prôner l'ordre ou la discipline, et d'autre part, que c'est l'hétérogénéité des valeurs qui semble caractériser la plupart, sinon la totalité des cultures les plus importantes ? Et de poursuivre, qu'en choisissant la démocratie comme valeurs universelles, nous devons « prendre garde au rôle

fonctionnel de la démocratie dont dépend la cause du modèle démocratique³⁰ dans le monde contemporain ?» [Sen 2005, p. 81]. Certainement.

Lokengo Antshuka N’gonga a ainsi vu juste d’affirmer : « La démocratie est en soi une réalité plurielle. Elle est, pour tout dire, une réalité, une expérience particulière à chaque pays et à chaque nation » [N’gonga, 2015, p. 55.] En effet, se fondant sur deux principaux termes : démocratie et le consensus, N’gonga montre dans, *Consensus politique et gestion démocratique du pouvoir en Afrique* que, bien que parfois ces deux concepts poursuivent le même idéal de liberté, d’égalité et de justice, les démocraties contemporaines sont cependant multiformes. Aucune expérience n’est le reflet direct d’une autre. Tandis que la démocratie libérale se fonde sur la règle majoritaire, celle africaine moderne, doit intégrer le mode traditionnel de gestion de la communauté que constitue le consensus, aux fins de son enracinement véritable. L’analyse de Léon Saur au sujet du projet de promotion d’initiatives de développement durable de la démocratie (PIDD) vaut ainsi son pesant d’or. Selon Saur, « la reconnaissance de valeurs universelles ne signifie pas qu’il faille, pour autant, occulter les spécificités historiques, religieuses et culturelles qui font le génie propre de chaque société, de chaque État-nation ». ³¹ Selon lui, les principes généraux de la démocratie peuvent s’incarner différemment selon le contexte, d’où son affirmation de nouveau : « Si la démocratie est le système dans lequel le pouvoir souverain réside dans le peuple, les modalités de son exercice peuvent ainsi varier avec le système social et le développement économique intrinsèque à chaque pays. Elles tendent, en plus, à se transformer en fonction de l’évolution politique, démographique, économique et sociale ». ³²

Conclusion

Au terme de ce travail, on retient que la démocratie comme valeur universelle, est une question d’ambition et en tant qu’aspiration, elle fait du coup de la démocratie une valeur universalisable avec des interprétations particulières. Aussi, faire de la démocratie un héritage intellectuel occidental issu d’une histoire lointaine et unique, est une thèse erronée, une thèse révisionniste qui ne tient pas la route. Elle ne saurait d’ailleurs résister à la vision partielle réduisant la démocratie aux procédures électorales. Au fond, c’est parce que les immenses héritages intellectuels de la Chine, du Japon, de l’Asie de l’Est et du Sud-Est, ainsi que du Proche-Orient et de l’Afrique, ont été presque entièrement négligés dans l’analyse de ce que fut la portée de l’idéal du débat public. Cela a favorisé une incompréhension globale inadéquate dans la nature et dans le pouvoir des idées de la démocratie dans la mesure où elles sont liées à une discussion publique constructive.

Nous examinerons dans un proche à venir, le problème des arts et des humanités en rapport à la citoyenneté démocratique dans un monde en perpétuel globalisation. Notre champ de recherche futur s’étendra aussi à l’environnement et le développement durable, à la géopolitique en Afrique ainsi qu’aux questions épistémologiques contemporains notamment au niveau de la méthode d’approche entre Karl Popper et l’Ergologie.

³⁰ Il s’agit de la démocratie ultra libérale rattachée à la globalisation qui marchandé tout y compris les relations humaines.

³¹ Léon SAUR, *Démocratie en Afrique subsaharienne : dépasser les certitudes occidentales*, 2015, p. 13 [en ligne] <https://shs.hal.science/halshs-01508805>, consulté le 18/01/2023.

³² *Idem*

Bibliographie

- SEN Amartya, *L'Inde : histoire, culture et identité*
- SEN Amartya, *Identité et violence*
- SEN Amartya, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention occidentale*, traduction de l'américain par Monique Bégot, Paris, Payot, 2006.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
- HABERMAS Jürgen, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, traduction française Christian Bouchindhomme, paris, Flammarion coll, Champ, 1999.
- SCHWARTZ Yves, *Le paradigme ergologique ou un métier de Philosophe*, Toulouse Octares, 2000.
- BONVIN Jean-Michel, « La démocratie dans l'approche d'Amartya Sen », dans Revue *L'économie politique*, Alternative économique éditions, n°27 Mars 2005. pp. 24-37.
- SAUR Léon, *Démocratie en Afrique subsaharienne : dépasser les certitudes occidentales*, 2015 [en ligne] <https://shs.hal.science/halshs-01508805>, consulté le 18/01/2023.
- GONGA Lokengo Antshuka, *Consensus politique et gestion démocratique du pouvoir en Afrique*, Belgique, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan, 2015.
- MERCIER Benoit et DUHEM André, *La démocratie, ses fondements, son histoire et ses pratiques*, Québec, le directeur général des élections 2000.
- TOURAINÉ Alain, *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris, Fayard, 1994.
- HANSEN Mogens Herman, *La démocratie athénienne*, Paris, Les belles lettres, 2003.
- BRETON Philippe. « La démocratie, d'abord une question de parole ? ». In : *Raison présente*, n° 166, 2^e trimestre 2008. La démocratie : une invention permanente. pp. 41-50 : [en ligne] sur : https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2008_num_166_1_4089, consulté le 19/01/2023.